ஆராய்ச்சி

AARAICHI

காலாண்டு ஆய்வு இதழ்

நா. வானமாமலை
ஆசிரியர்

மலர் 5 20 இதழ் 4

ஆராய்ச்சி

(காலாண்டு ஆய்விதழ்)

உள்ளே

நா. வானமாமலை
ஆசிரியர்—ஆராய்ச்சி
258 திருச்செந்தூர் சாலை
பாளையங்கோட்டை—627002

CONTRIBUTORS

N. VANAMAMALAI, Editor Aaraaichi

P. L. SWAMY, Civil servant, Pondicherry State, Specialises in research on social anthropology from literary and folklore sources.

V. SIVASWAMY, M.A., Lecturer in charge in Sanskrit, Jaffna campus, Sri Lanka University. He is an epigraphist of repute.

S. VARADARAJULU, M. A. in Tamil specialising in folklore. Tamil Pandit in the Govt High school, Oothangarai, Dharmapuri Dt.

T. MANGAI, Editorial Assistant, Aaraaichi. Interested in folklore circulating among women.

A. PADMAVATHI, M.A., Dip. in Arch & Epi. Works in the Dept of Archaeology. Studies inscriptions with a view to describe the social structure of the Chola period.

J. F. RICHARDS, Associate professor of History and South Asian Studies. Wisconsin University, Madison.

VELCHERU NARAYANA RAO, Asst Professor of South Asian Studies, Wisconsin University, Madison,

---

ஆராய்ச்சி

மலர் 6 ○ ஜூன் 1977 ○ இதழ் 4

இரு நல்ல முடிவுகள்

சென்ற ஜூலை மாதத்திற்குப் பின் ஆராய்ச்சி தங்களைச் சந்திக்கவில்லை. காரணங்கள் பல. அவற்றுள் முக்கியமானது நான் திராவிட மொழியியல் கழகத்தின் முதுநிலை ஆய்வாளனாக (senior fellow) நாட்டுப் பண்பாடு பற்றி 15-12-75 முதல் 15-12-76 வரைப் பணி புரிந்தேன். தார்வாரி லுள்ள கருநாடகப் பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழக நாட்டுப் பாடல் இலக்கியம் பற்றி ஆராய்ச்சி செய்தேன். எனது முழுக்கவனமும் இவ்வாராய்ச்சியிலேயே சென்றது. ஒரு இதழ் ஆராய்ச்சியை வெளியிட எனது மாணவன் மே. து. ராசுகுமாரிடம் பொறுப்பளித்திருந் தேன். அவர் ஒரு இதழை வெளிக் கொணர்ந் தார். அதற்கு மேல் கட்டுரை பெறுவதற்கோ அச்சிடுவதற்கோ எனக்கு நேரம் கிடைக்க வில்லை. செப்டம்பர் மாதம் உடல் நோய் வாய்ப்பட்டது. ஒரு மாதம் எதுவும் செய்ய முடியவில்லை. அதன் பின்னர் என்னுடைய ஆய்வு நூலை முடித்து (505 பக்கங்கள்) திராவிட மொழியியல் கழகத்தினிடம் கொடுத்துவிட்டு நவம்பர் மாதம் ஊர் திரும்பினேன்.

இந்த 20 வது இதழ் முதல் இந்த ஆண்டு நான்கு இதழ்களையும் வெளியிட உறுதியான ஏற்பாடுகள் செய்துள்ளேன். தமிழ் நாட்டி லும், வெளி நாடுகளிலும் ஆராய்ச்சி பெற்றிருக்கும் மதிப்பை நான் உணருகிறேன். எனவே எப்பாடுபட்டாவது ஆராய்ச்சியை வெளிக் கொணர உறுதி பூண்டுள்ளேன். எனது மாணவர்களும் ஆராய்ச்சிக்குழுவும் எனக்கு உதவியாக ஆராய்ச்சியை வெளி யிடும் விஷயத்தில் துணை நிற்க உறுதி கொண்டுள்ளார்கள்.

தமிழகப் பண்பாட்டுலகில் இரண்டு இயக்கங்கள் இப்பொழுது தோன்றியுள்ளன. ஒன்று தொல்பொருள் துறைத் தலைவர் நாகசாமி அவர்களின் முன்முயற்சியால் தோற்றுவிக்கப்பட்டது. வரலாற்றுப் பேரவை என்ற நிறுவனத்தை மாவட்டம் தோறும் அமைத்து கருத்தரங்குகள் நடத்த மாவட்ட ஆய்வாளர்களைத் தூண்டி விடுகிறார். கோவை, செங்கற்பட்டு, திருச்சி மாவட்டங் களில் கருத்தரங்குகள் நடந்துள்ளன. மாவட்டத்தில் முக்கியமான வரலாற்றுச் சிறப்பு மிக்க ஏதாவது நிகழ்ச்சி, ஆவணம், கோவில் கல்வெட்டு பற்றிக் கட்டுரைகள் பெற்றுக் கருத்தரங்கில் விவாதிக்கிறார்கள். மாவட்டத்திற்குச் சிறப்பான வரலாற்றுப் பாதையை இதனால் அறிய முடிகிறது. எல்லா மாவட்டங்களிலும் கருத்தரங்குகள் முடிந்த பின்னர், 20 கட்டுரைத் தொகுப்புகள் கிடைக்கும். இவை இதுவரை வெளிவராத வரலாற்றுச் செய்திகளையும் உண்மைகளையும் வெளிக் கொணரும். கருத்தரங்கு அன்று ஒவ்வொரு மாவட்டத்திலும் ஒரு தொல் பொருள் காட்சி நடத்தப்படும். அதில் அம் மாவட்டத்தில் கிடைத்த தொல்பொருள்கள் பார்வைக்கு வைக்கப்படும். மாவட்டங் களில் வரலாற்று ஆர்வமுடையவர்களைத் திரட்டி, கட்டுரைகள் பெறுவதும், தொல் பொருள் சான்றுகளைப் பெறுவதும், கண்

ஆட்சி மூலம் ஆர்வமுடையவர்கள் புதிதாகத் தெரிந்து கொள்ளப் பல விஷயங்கள் கிடைப் பதும் சாத்தியமாகும். ஒரு அரசுத்துறை வரலாற்றார்வலரோடு தொடர்பு கொண்டு வரலாற்றுத் தொல் பொருள்களைச் சேகரிப் பது மிகவும் பாராட்டத்தக்கதாகும். இவ்வியக்கம் வெற்றி பெற ஆராய்ச்சி வாழ்த்துகிறது.

இரண்டாவது உலகத்தமிழ் ஆராய்ச்சி நிறுவனம் நடத்திய நாட்டுப்புறப் பாடல் கருத்தரங்கு. நாட்டார் பண்பாட்டில் காலம் கடந்து ஆர்வம் தோன்றியுள்ளது. கரு நாடகம், ஆந்திரம், கேரளம் ஆகிய நாடு களில் நாட்டுப் பாடல்கள், நாட்டுப் பண் பாட்டுப் பொருள்களைச் சேகரிப் பதும், ஆராய்வதும் ஆகிய பணி தமிழ்நாட்டைவிட மிகவும் முன்னேறியுள் ளது. இத்துறையில் பல்கலைக் கழகங்களும், ஆராய்ச்சி நிறுவனங்களும் ஈடுபட வேண்டு மென ஆராய்ச்சி பலமுறை வற்புறுத்தி வந்துள்ளது. சிரமமான தயாரிப்புக்குப் பின்னர், மார்ச்சு மாதம் 26, 27 தேதிகளில் கருத்தரங்கு நடைபெற்றது. வந்த கட்டுரைகளை மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிக்க லாம்.

ஒன்று நாட்டுப்பாடல்களில் சில வகை களின் பொதுத்தன்மை பற்றிய ஆராய்ச்சி. இத்துறையில் ஆறு ஆய்வுக் கட்டுரைகள் படிக்கப்பட்டன. தெம்மாங்கில் சில சமுதாய உணர்வுகள், கதைப்பாடல்களின் இயல்புகள், ஒப்பாரியில் காணப்படும் சாதி வேறுபாடுகள், ஒப்பாரியில் பெண்களின் சமூக நிலை, வில்லுப் பாட்டு, திருமணங்களில் பாடப்படும் பரிகாசப்பாடல்கள் என்ற கட்டுரைகள், தமிழக நாட்டுப்பாடல்களை ஒரு நோக்கம் கொண்டு ஆராய்கின்றன. வேறு பதினான்கு கட்டுரைகள் பூகோளப் பிரிவின் அடிப்படை யில் மாவட்ட ரீதியாக நாட்டுப் பாடல்களில் எந்தெந்த வகை எங்கெங்கு வழங்குகின்றன என்று விவரிக்கின்றன. இத்தகைய ஆராய்ச்சி இன்றைய நாட்டுப் பாடல் சேகரிப்பு நிலையில் மிகவும் அவசியமானது. நெல்லை, சேலம், தருமபுரியில் வழங்கும் பாடல்களே, ஓரளவு மிகுதியாகச் சேகரிக்கப்பட்டு தமிழ் நாட்டுப் பாமரர் பாடல்கள், தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள் என்ற இரு நூல்களாக வெளி யிடப்பட்டுள்ளன. தமிழ் நாட்டில் பிறபகுதி களில் வழங்கும் எல்லா வகைப் பாடல்களைச் சேகரித்து வெளியிடும் முயற்சி மிகக் குறைவு தான். இக்கருத்தரங்கு பல மாவட்டங்களில் வழங்கும் பாடல்களைச் சேகரிக்கும் முயற்சி யில் இளம் ஆய்வாளர்களை ஈடுபடுத்தி யுள்ளது. கட்டுரைகளில் பலவகை அரிய பாடல்களை உதாரணங்களாகத் தந்துள்ளார் கள். இன்று முக்கியமான பணி சேகரிப்புப் பணி. அதில் இக்கருத்தரங்கு கருத்தைச் செலுத்தியுள்ளது.

இவ்விரண்டு வகைக் கட்டுரைகள் தவிர இனக்குழு மக்களின் பாடல்களிலும் இக்கருத் தரங்கு ஆரம்ப கவனம் செலுத்தியுள்ளது. இரண்டு கட்டுரைகள் நாட்டார் கலைகளைப் பற்றிப் படிக்கப்பட்டன.

கருத்தரங்கைத் தொடர்ந்து இத்துறை யில் சில பணிகள் மேற் கொள்ள வேண்டும் என்ற கருத்தை உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனத்தின் தலைவர் ச. வே. சுப்பிரமணி யன் தெரிவித்தார். மாவட்ட அல்லது பிரதேசக் கருத்தரங்குகள் நடத்தப்பட வேண்டும்; அதற்கு முன், மாவட்டத்திலுள்ள அல்லது பிரதேசத்திலுள்ள நாட்டுப் பாடல் ஆர்வலர்கள் முடிந்த மட்டும் சேகரிக்க வேண்டும்' தாங்கள் சேகரித்தவைபற்றிக் கட்டுரை எழுதி மாவட்டக் கருத்தரங்கில் படிக்க வேண்டும்.

இவர்களுக்காக எனது தலைமையில் நாட்டுப் பாடல் ஆய்வுக்குழு ஒன்று அமைக்கப்படும்.

இத்திட்டம் ஊக்கத்தோடு நாட்டுப் பாடல் ஆர்வலர்களின் ஒத்துழைப்போடு செயல் படுத்தப்படுமானால் தமிழகத்தின் நாட்டார் இலக்கியத்திற்கும், நாட்டார் கலைகளுக்கும் நல்ல காலம் பிறந்து விட்டது என்றே கூறலாம்.

நா. வானமாமலை

தாய் தெய்வ வணக்கத்தின் சமூக அடிப்படைகள்

நா. வானமாமலை

தெய்வங்கள், வழிபடுவோரின் வாழ்க்கை முறையில் இருந்து எழுகின்றன. ஒரு சமுதாயம் அதன் உணவு, உடை, உறையுள் ஆகிய புற வாழ்க்கைத் தேவைகளை எந்த முறையில் பெறுகிறதோ, அதற்காக எத்தகைய சமுதாய அமைப்பை உருவாக்கிக் கொண்டுள்ளதோ, அந்த அமைப்பின் அடிப்படையின் மீது தெய்வநம்பிக்கை என்ற மேற்கோப்பு எழும். (எங்கல்ஸ்)

நாகரிக முற்கால வாழ்க்கையை மூன்று கால கட்டங்களாக கார்டன் சைல்டு என்ற புகழ் பெற்ற தொல்பொருள் துறை அறிஞர் பகுத்துள்ளார். இது வாழ்க்கையின் துவக்க காலம்.

1. **மனிதர்கள் உணவு தேடித் திரிந்த காலம்**

வேட்டையாடியும், கனி கிழங்குகளைப் பொறுக்கியும் தோண்டியும் பெற்ற காலம் இவ்வாறுதான் மனித வாழ்க்கை முதலில் தொடங்கியது. இதை வேட்டைக்காலம் என்று அவர் அழைக்கிறார்.

2 **கால்நடை வளர்ப்புக் காலம்**

ஆடு, மாடு, எருமை, ஒட்டகம், குதிரை முதலிய விலங்குகளை உயிரோடு கொணர்ந்து பழக்கி வளர்த்த காலம்.

3 **புராதன விவசாயம் செய்து உணவின் ஒரு பகுதியைப் பெற்ற காலம்**

இக்கால மக்கள் கற்கருவிகளைப் பயன் படுத்தியவர்கள் என்பதை நினைவில் கொள்ள வேண்டும். கல்லெறிந்தும், கவண் மூலம் கல்லைக்குறி பார்த்து எறிந்தும் கல் ஈட்டி, கல் கோடரிகளைப் பயன்படுத்தியும் விலங்குகளைக் கொன்றனர். இக்கால மக்கள், மந்திரம், மந்திரச் சடங்குகள், வனதேவதைகள், பேய்கள், அவற்றை அடக்கக்கூடிய வலிமையுடைய பல தெய்வங்களை நம்பினார்கள். குழு நடனங்களையும் தமது பயத்தைப் போக்கிக் கொள்ளப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர்.

தமிழ் நாட்டில் ஆர்—அர மகளிர் என்ற பயமூட்டும் பெண் தெய்வங்களை நம்பினர். வான்—அரமகளிர் என்று வானத்தில் உலவும் பெண் தெய்வங்களையும் நம்பினர் பாவை என்ற உருவங்களில் அவற்றை வழி பட்டனர். கொல்லிப்பாவை என்ற தெய்வம் கண்டவரைக் கொன்று விடும் என்ற நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர். இவை தவிர பல்லாயிரம் பிசாசுகளும், பேய்களும் இறந்தவர் ஆவிகளும், தங்கள் வாழ்க்கையில் தலையிடுகின்றன என்ற நம்பிக்கை அவர்களுக்கு இருந்தது

அவர்களுடைய வாழ்க்கைக்கு மழை தேவையாக இருந்ததால், மழையை மாரி யென்ற தெய்வமாக வழிபட்டனர். மாரி பின்னர், தொத்து நோய்களை உண்டாக்கும் தெய்வமாக மாறி விட்டது வடநாட்டில் நூற்றுக்கணக்கான நோய்த் தெய்வங்களும் பாம்புத் தெய்வங்களும், இயற்கை சக்திகளும் வணங்கப்பட்டன அவர்கள் மலை, வானம், காடு, முதலிய இடங்களில்

இயற்கைக்கு அதீதமான சக்திகள் இருக்கின்றனவென்று நம்பி அவற்றைப் பற்றி அச்சம் கொண்டிருந்தனர். அச்சத்தின் காரணமாகவே அவற்றை வழிபடவும் பலி கொடுத்து அவற்றைத் திருப்திப் படுத்தவும் முயன்றனர் அவர்களது தெய்வ வணக்கம் அச்சத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது.

கால்நடை வளர்ப்புக் காலத்தில் வாழ்க்கைத் தேவைகள் அதிகரித்தன. கால்நடைகளுக்குத் தேவையான, புற்பூண்டுகள், தழைகள் நீர் முதலியன கிடைக்கிற இடங்களைத் தங்கள் வாழ்விடங்களாகக்கொள்ள வேண்டிய நிலைமை ஏற்பட்டது. இப்பொழுதும் வானத்தை நம்பியே அவர்கள் வாழ்ந்தனர். மழையே அவர்களுக்கு முக்கியமானதாக இருந்தது. எனவே மழைத் தெய்வம் அவர்களுடைய பிரதானத் தெய்வமாக இருந்தது. வருணனும் மித்ரனும் மாபெரும் தெய்வங்களாகப் போற்றப்பட்டன. ஆடு மாடுகளை வனவிலங்குகளிலிருந்தும் மனிதர்களிடமிருந்தும் பாதுகாக்கவேண்டியிருந்தது. அதனால் ஆடு மாடுகளைப் பாதுகாக்கும் சக்தியுடையவர்கள் எனக் கருதப்பட்ட சக்திகள் தெய்வங்களாகப் போற்றப்பட்டனர். தெய்வங்கள் விலங்குகளோடு தொடர்புபடுத்தப்பட்டன. இயற்கைப் பொருள்கள் வானத்துப் பொருள்கள் அவர்கள் உள்ளங்களில் பெருமதிப்புப் பெற்றன. கிரேக்க, இந்திய, சுமேரிய நாகரிகங்களில் 'வானக்கடவுள்' முக்கியமான தெய்வமாயிற்று (Sky God—The Supreme god of Vedic Hindus and Iranians) ஆரியர் சமூக வாழ்க்கையில் முதலில் வருணனும், பின்னர் இந்திரனும் புகழ் பெற்றனர். வருணன் வலையைத் தனது கருவியாகக் கொண்டிருந்தான் இந்திரன் எலும்பினாலான வஜ்ராயுதத்தைப் பயன்படுத்தினான். இவர்களில் எவரும் உலோகங்களினால் செய்யப்பட்ட கருவிகளைப் பயன்படுத்தவில்லை பிற்காலப் புராணங்கள் வேல் ஈட்டி, அம்பு முதலிய இரும்புக் கருவிகளைப் பயன்படுத்தியதாகக் கூறுகின்றன. ஆரியருடைய தெய்வங்கள், கால்நடை வளர்ப்புக் காலத்தில் அவர்கள் சிந்துசமவெளியை அடைந்த காலத்தில் அவர்கள் கொண்டு வந்தவை அதற்கு முன்னர் அவர்கள் ஈரானிலும், மத்திய ஆசியாவிலும் வசித்த காலத்தில், அவர்களால் வணங்கப்பட்ட தெய்வங்கள் குறித்து வேதங்களில் கூறப்படவில்லை வேதங்களில் குறிக்கப்படும் தெய்வங்களில் சில கால்நடை வளர்ப்புக் காலத்துக்கு முந்தியவை ஆகலாம்.

புராதன விவசாயக் காலத்தில் அவர்கள் புற உலக வாழ்க்கைக்குப் பூமியே முக்கியமானது. செழிப்புத் தெய்வங்களும், மந்திரச் சடங்குகளும் பூமியின் செழிப்புத்திறனை மிகுதியாக்கக் கற்பனை செய்யப்பட்டு உருவாக்கப்பட்டன. செழிப்புத்திறன் பெண்களுக்கே உண்டு என்ற நம்பிக்கை தோன்றிற்று. பெண்கள்தான் முதலில் வேட்டைத் தொழிலில் இருந்து பிரிந்து விவசாயத்தைச் செய்ய ஆரம்பித்தனர். பூமியின் விதையைச் செடியாக வளர்க்கும் திறனுக்கும் குழந்தையைப் பெறும் சக்திக்கும் தொடர்பு உண்டு என்று புராதன விவசாயத்தில் ஈடுபட்ட மக்கள் நம்பினர். எனவே விவசாய மந்திரச் சடங்களில் பெண்களே பங்கு கொண்டனர். மரத்தில் காய்கனிகள் செழிப்பாக வளருவதற்கு என்ன செய்ய வேண்டும் என்பது பெண்களுக்குத் தெரியும். ஏனெனில் அவர்களுக்குக் குழந்தையைப் பெறத் தெரிகிறது. பிள்ளை பெறத்தெரியாதவளுக்கு மரங்களையும் செழிப்படையச் செய்ய முடியாது. கருவுற்றிருக்கும் பெண் விதை விதைத்தால், அவை ஒன்று, நூறாக பல்கும். இது தொத்து மந்திர முறை என்று மானிடவியலாளரால் அழைக்கப்படும். (Contagious magic)

பூமியை உயிருள்ள, உயிரில்லாத அனைத்திற்கும் தாய் என்று அவர்கள் கருதினர். தத்துவச் சிந்தனை வளர்ச்சிபெற்ற காலத்தில் பூமி, பிற உலகங்கள் எல்லாம் ஒரே ஜகன் மாதாவிலிருந்து தோன்றின என்று நினைத்தனர். இவ்வாறு தாய்த் தெய்வம் மக்கள் உள்ளத்தில் தோற்றமெடுத்தது. செழிப்புத் தெய்வங்களும் தோன்றின.

ஸ்டார் பிரச் கூறுகிறார்.

1 "தெய்வங்களில் பெண் தெய்வங்கள் உயர்ந்த ஸ்தானத்தில் வைத்து வணங்கப் பட்டன. பெண்ணுக்குச் சமுதாய வாழ்க்கையில் எவ்வித ஸ்தானம் இருக்கிறதோ, அதன் அடிப்படையிலேயே பெண் தெய்வங்களுக்கும், மதிப்போ, அவமதிப்போ இருக்கும். இனக்குழு வாழ்க்கையில், குலத்தில் (la) பெண்ணே, தாயாகவும் தலைவியாகவும் இருக்கிறாள். இந்த நிலையில் சமுதாயத்தில் தாய்த்தெய்வம் எல்லாத் தெய்வங்களுக்கும் மேலாகத் தலைமை பெறுகிறது. ஆண் தெய்வங்களைவிட, பெண் தெய்வம் உயர்ந்த ஸ்தானத்தைப் பெறுகிறது."

2 வேட்டை முற்காலச் சொத்து பெண் வழியில் இறங்கியதால் பெண்களுக்குச் சமுதாயத்தில் உயர்ந்த மதிப்பு இருந்தது"

இரண்டாவதாகக் கூறப்படும் பகுதி உண்மையாக இருக்க முடியாது வேட்டை முற்கால சமுதாயத்தில் மிகவும் புராதனமான கற்கருவிகளே இனக்குழுக்களுக்குச் சொந்தமாயிருந்தன. அவை குழு முழுவதற்கும் சொந்தமாயிருந்தன. ஆண், பெண் என்ற பிரிவினையின்றி, அவை குழுவிற்கு உரிமையாயின. விவசாயம் துவங்கிய பின்னர் தான் நிலம் சொத்தாயிற்று அது பலவேறு விதங்களில் பொதுவுடைமையாயிருந்தது

வேட்டைக் காலத்திலேயே இனக்குழுவினுள் வேலைப்பிரிவினை ஏற்பட்டது. பெண்கள் தாவர உணவு தேடுவதிலும். ஆண்கள் வேட்டையாடுவதிலும் ஈடுபட்டிருக்க வேண்டும். தற்கால இனக்குழு வாழ்க்கையிலும், வேட்டைக்கால வளர்ச்சி நிலையிலுள்ள 'உணவு தேடும்' மக்களைக் காண்கிறோம். அவர்களிடமும் ஆண்—பெண் வேலைப் பிரிவினை காணப்படுகிறது. இது போன்றே பண்டைய வேட்டைக் காலத்தில் இயற்கையாகத் துவங்கிய தாவர உணவு தேடுகிற வேலைப்பிரிவினை, பெண்கள் தாவரங்கள் பற்றிய அனுபவ அறிவு பெறும் வாய்ப்பை அளித்தது. அவர்கள் விவசாயத்தில் ஈடுபடத் தொடங்கினர். வேட்டை மூலம் கிடைக்கும் மாமிச உணவைவிட, நம்பத்தகுந்த விளைச்சலை பெண்கள் உற்பத்தி செய்தார்கள். எனவேதான் உலக முழுவதிலும், செழிப்பைக் குறிக்கும் தெய்வங்கள் பெண் தெய்வங்களாகவே இருக்கின்றன. பூமியும் பெண் தெய்வமாகவே கருதப்படுகிறாள்.

கல்லினால் செய்யப்பட்ட குத்துக்கோல் பின்னர் சூலாயுதமாக மாறிற்று. உலோக காலத்தில் செம்பினால் செய்யப்பட்ட சூலாயுதம் விவசாயக் கருவியாகப் பயன்பட்டது வேட்டைக் கருவியாக இருந்த கருவிகளே, விவசாயத்திலும் பயன்பட்டன ஒரே கருவி கொண்டு விவசாயமும் செய்தார்கள், வேட்டையும் ஆடினார்கள் இக்கருவியே இன்றும் உழவர் மக்களிடையே தெய்வத்தைக்குறிக்கும்அறிகுறியாய் உள்ளது. மிகவும் 'தாழ்ந்த' சாதியாருடைய கோயில்களில் சூலாயுத்தையே வணங்குகிறார்கள். இதுவே முற்காலத்தில் பெண் தெய்வங்களின் போர் ஆயுதமாகவும் கருதப்பட்டது 'சூலி என்ற சொல் சூலாயுதத்தை உடையவள் என்றும் சூல் கொண்டவள் என்றும் பொருள்படும். உலகைச் சூல் கொண்டு பெற்றவள் என்று அவளைக் கருதுகிறார்கள். சில கோயில்களில் பொந்தந்தடி என்ற வேட்டைக் கருவியை வணங்குகிறார்கள்.

இவ்வாறு பெண் தெய்வங்கள் உலகப் படைப்புக்குக் காரணமான மூலதெய்வமாகக் கருதப்பட்டதற்குக் காரணம், **பெண்கள் விவசாயத்தின் மூலம் சமூக ஆதிக்கம் பெற்றிருந்ததுதான்.**

தோட்ட விவசாயத்தில் உழைப்பை ஈடுபடுத்திய பெண்கள், தானிய உற்பத்தியில் உழைப்பைச் செலுத்தத் தொடங்கினர் இக்காலத்தில் பெண்களின் உழைப்பினால் கிடைத்த உணவு, ஆண்களின் தொழிலான வேட்டையிலிருந்து கிடைத்த உணவைவிட மிக அதிகமாயிருந்தது. சமூகத்தின் உணவுத் தேவையைப் பூர்த்தி செய்வதில் பெண்கள்

உழைப்பு பிரதானமாக இருந்ததால் பெண்களுக்கு சமூக மதிப்பு உயர்ந்தது. இந்த சமூக மதிப்பின் வெளிப்பாடாக சக்தி வாய்ந்த தெய்வங்கள் பெண் தெய்வங்களாகவே இருந்தன. மூலதெய்வம் பெண் தெய்வமாகவே இருந்தது.

இவ்வாறு காளைகளால் இழுக்கப்பட்ட கலப்பையைக் கண்டுபிடிக்கும் வரை பெண்ணுதிக்க நிலையும் நீடித்தது. கலப்பை விவசாயம் ஆண்களுடைய தொழில். அவர்களால் விளைவிக்கப்பட்ட தானியம் சமூகத்தின் வளர்ந்திருக்கும் தேவைகளைப் பூர்த்தி செய்யவும் உபரியாகவும் ஆகும்பொழுது பெண்களின் ஆதிக்கத்தை எதிர்த்து, ஆண்கள் தமது ஆதிக்கத்தை நிறுவ முயன்றனர். இந்த நிலையை உலகப் படைப்புப் புனை கதைகள் காட்டும். உலகம் தோன்றிய கதைகளில் மிகப்புராதனமானவை, ஒரு பெண்ணின் உடலிலிருந்து உலகம் தோன்றிய நாகக்கூறும். அதன் பின்னர் தோன்றிய கதைகளில் பெண்ணுதிக்க உலகத்தை அழித்து உலகத்தை மறுபடைப்புச் செய்தவன் ஆணுகவே இருப்பான். பெண் தெய்வங்களான, பிசாசுகள், பூதங்கள் இவற்றிற்கும் ஆண் தெய்வங்களுக்கும் பெரும் போர் நடந்து, ஆண் தெய்வங்கள் வெற்றி பெறுவார்கள். பிறகு ஆண் ஆதிக்கம் நிலைநிறுத்தப்படும். எகிப்து, பாபிலோனியா, ஆரியருக்கு முந்திய இந்தியா இவற்றில் காணக்கிடக்கும் புராணக் கதைகள் இதனைத் தெளிவாக்கும் இக்கதைகள் புராதன விவசாய நிலையிலிருந்து காளைபூட்டிய கலப்பை விவசாயத்திற்கு வாழ்க்கைமுறை மாறுகிற புரட்சியைக் குறிப்பிடும்.

மனித வாழ்க்கையில் சூலம் அல்லது ஈட்டி வேட்டையிலும், விலங்குகளை மனிதனது கட்டுப்பாட்டின் கீழ் கொண்டு வருவதற்கும் பயன்படுத்தப்பட்டது. தோட்ட விவசாயம், வயல் விவசாயமாயிற்று. பூமியில் குழிதோண்டும் கருவியைப் பயன்படுத்தி விவசாயம் செய்ததை விடுத்து காளை பூட்டிய ஏரைப் பயன்படுத்திப் பயிர் செய்ய ஆரம்பித்தார்கள்.

இந்த மாறுதல்கள், பெண்களின் தொழிலாயிருந்த விவசாயம், ஆண்களின் தொழிலாக மாறுவதற்குக் காரணங்களாயின. இந்த மாறுதலின்ல் துவக்கத்திலிருந்து பழைய கருவிகளை வழிபட்ட மக்கள் காளைகளையும் வழிபடத் துவங்கினர். பரமசிவன் வேட்டையாடுபவர்களின் தெய்வமாகப் புலித்தோல் போர்த்திருந்தவர், ரிஷபாரூடரானுர். கங்கையைத் தலையில் வைத்தார். மாதொரு பங்குவைத்தார். 'இந்த உற்பத்தி முறை மாற்றங்களுக்கேற்ப பெண்வழி உரிமை, ஆண்வழி உரிமையாக மாறிற்று.'' (தாம்ப்ஸன்)

பெண்ணுதிக்க சமுதாயத்தில் தாய் வழி தான் குறிப்பிடப்பட்டது. 'இவள் மகன் இவன்'' என்றுதான் ஆண்கள் அழைக்கப்பட்டனர். கால் நடை வளர்ப்புத் தோன்றி வளர்ச்சி பெற்றதும் **'இவன் மகன் இவன்''** என்று ஆண்கள் அறிமுகப்படுத்தப்பட்டனர். பைபிளில் குறிப்பிடப்படுபவர்கள் ஆண்வழி உரிமையிலேயே அழைக்கப் படுகிறுர்கள் (இவன் மகன் இவன்).

1916ல், மோஹன்ஜதரோ தொல் பொருள்கள் கண்டுபிடிக்கப் படுவதற்கு முன்னுல் ஒரு ஆய்வாளர் எழுதினுர்:

''சர்வசக்தி வாய்ந்த தேவி என்ற கருத்தை வேதகால ஆரியர்களுடைய காலத்துக்கு முன்பு, ஆசியாமைனர் சிரியா எகிப்து முதலிய மத்தியதரைக் கடற்கரை நாடுகளில் காணலாம். இந்திய சாக்தேயர்களது தேவி' கருத்தையொத்த கருத்துக்களையும் வழிபாட்டு முறைகளையும் சடங்காசாரங்களையும் அந்நாடுகளின் பண்டைய நாகரிகத்தில் காணலாம்''

அந்நாடுகளில் சக்தி வழிபாட்டில் **சடங்காசாரப் புனிதப் புணர்ச்சி** வழக்காயிருந்தது.

நம் நாட்டுத் தாய் தெய்வங்களைப் போன்ற இயல்புகளைக் கொண்ட, செமிடிக் நாடுகளைச் சேர்ந்த **'அஸ்டார்டே'** என்ற

தெய்வமும், எகிப்திய தெய்வமாக 'ஐஸிஸ்' என்ற தெய்வமும், பிரிஜிய நாட்டைச் சேர்ந்த 'ஸைபீல்' என்ற தெய்வமும் வணங்கப்பட்டு வந்தன.

சாங்கிய தத்துவத்தில், "உலகில் வேறுபட்ட பல்வகையான உருக்கள் தோன்றுவதற்கு முன் வேற்றுமையற்ற ஒரே பொருள் தான் இருந்தது" என்ற அடிப்படையான பொருள் முதல்வாதக் கருத்து இருந்தது இதனைப் 'பிரக்ருதி' என்று தத்துவ வாதிகள் அழைத்தனர். இது ஓர் தத்துவக் கருத்தாகத் தான் இருந்தது. ஆனால் புராணகாலத்தில், இக்கருத்திற்குப் புறவடிவம் கொடுத்து, பிரக்ருதி என்ற மூலப்பொருளுக்கு பெண்மையென்னும் இயல்பை ஏற்றி, அதற்கு உணர்வு என்னும் புருஷனையும் கற்பித்தார்கள். ஆனால் உணர்வு என்னும் புருஷன் தோன்று முன்னரே, பிரக்ருதி படைப்பதற்கு ஆசை கொண்டாள். ஜகன்மாதாவாக உருக்கொண்டு அவள் தனது உடலிலிருந்து பிரம்மா, விஷ்ணு, சிவன் ஆகிய மூன்று கடவுளர்களையும் படைத்தாள். அவர்களில் பிரம்மா, உலகங்களையும், பொருள்களையும் உயிர்களையும் பிரக்ருதியிலிருந்தே படைத்தான். பிரக்ருதி என்ற பொருள், பெண் தன்மை கொண்டது, படைக்கும் திறனுடையது என்ற கருத்து புராணங்களின் படைப்புக் கதைகளில் இருந்து விளங்கும்.

மோஹன்ஜதரோவின் 'தாய்த்தெய்வம்' இப்பொழுது ஆய்வாளர்களுக்குத் தெரிந்தது தான். அத்தலத்தில் அகழ்வாய்வுகள் செய்த மார்ஷல் கூறுகிறார்:

"முதலில் இங்கு புராதனத்தாய் தெய்வ வணக்கம் இருந்தது. இதன்பிறகு அவ்வணக்க முறையிலிருந்தே ஒரு கருத்துத் தோன்றியது தேவி என்ற தனித்தெய்வம், அழிவில்லாத, சர்வசக்தி வாய்ந்த பெண் தத்துவமாகக் கருதப்பட்டது

சாங்கியத்தின் பிரக்ருதி (பிரதானம்) தான் படைக்கும் ஆற்றல் உள்ளது. எல்லா உருக்கள் தோன்றுவதற்கு உடலாயுள்ளது. பரிணாம முறையில் அதுவே உலகில் தோன்றுகிற எல்லாப் பொருள்களும், உயிர்களும் தோன்றக்காரணம். பிரக்ருதியின் படைப்பே உணர்வு. இதைப் புருஷன் என்றும் அழைக்கிறார்கள் புருஷன் சக்தியற்றது சாட்சியமானது. பிரக்ருதியின் செயலின் விளைவுகளை சாட்சியாக நின்று காண்கிறது. இதுவே பிரக்ருதிபற்றியும் புருஷன்பற்றியும் பூர்வசாங்கியவாதிகள் கொண்டிருந்த கருத்து. இக்கருத்துக்கள் முற்றிலும் பொருள் முதல்வாதமாக இருந்ததால், பிற்கால தெய்வவாதிகள், ஆன்மீகவாதிகள் இதன் கருத்துக்களை மாற்றினார்கள். முந்திய சாங்கியம் நிரீஸ்வர சாங்கியம் என்ற பெயர் பெற்றது. காரணம் அந்தத் தத்துவம் ஈஸ்வரன் என்ற கர்த்தாவை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. மறுக்கவே செய்தது. பிற்கால ஆத்திகர்கள் இந்நிலையை மாற்றி புருஷன் என்ற சாங்கிய தத்துவத்தைக் கடவுளாக மாற்றி, சாங்கியத்தில் அதற்கில்லாத குணங்களை அதற்குக் கற்பித்து 'கடவுளோடு சேர்ந்த சாங்கியம்" என்று பெயரிட்டார்கள். அதுதான் "சேஸ்வர சாங்கியம்" என்பது. ஈஸ்வர கிருஷ்ணன் என்ற தத்துவாசிரியர் 'ஸாங்கிய காரிகை' என்ற கபிலரது மூல நூலைக் கண்டுபிடித்து விட்டதாகக்கூறி அதற்கு உரையெழுதினார். உண்மையில் மூலமும் அவருடைய படைப்பே என்று தற்காலத் தத்துவாசிரியர்கள் நம்புகிறார்கள். சாங்கிய சூத்திரம் என்ற நூலையும் அவர் எழுதியுள்ளார். இது கி பி முதல் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டது. இவர் எழுதிய நூலில் தான் புருஷனைச் சகல சக்திவாய்ந்த ஈசுவரனாக சாங்கியத்தின் தத்துவப்போக்குக்கு முன்பிருந்தே பிரக்ருதி படைப்பாற்றல் கொண்டிருப்பதால், பெண்மை என்ற இயல்பு அதற்குண்டு எனக் கருதப்பட்டது. புருஷனுக்கு ஏற்றம் தோன்றிய— அவர்களுக்குப் பொருளாதார, சமூக ஆதிக்கம் ஏற்பட்ட பிறகுதான் புருஷனுக்கும் சக்திக்கும் நிகழ்ந்த சண்டைகள் பல புராணங்களில் விவரிக்கப்படுகின்றன. ஆரம்பத்தில் பல போர்களில் புருஷன் (சிவன்) தோற்றுப் போனதாகவும், கடைசியில் பிரகிருதியை வென்று விட்டதாகவும் புராணக் கதைகள் இருக்கின்றன.

பிரக்ருதியையே உலகமாதா (ஜகன் மாதா) என்றழைத்தனர். இதில் ஒரு முரண்பாடு உள்ளது. அவள் சிவனின் மனைவி. அதே சமயம் சிவனைப்படைத்தவளும் அவளே சிவனைப் படைத்து, அவனையே தான் படைப்பதற்குத் துணையாகக் கொண்டாள்.

பல குமரித் தெய்வங்கள், இந்தியாவில் உள்ளன. மாரி, காளி, இசக்கி, முப்புடாதி (முப்புரதேவி) போன்ற திருமணம் ஆகாத தெய்வங்கள் தமிழ்நாட்டில் வணங்கப்படுகின்றன. இவற்றில் கன்யாகுமரியைத் திருமணம் செய்துகொள்ள சிவன் முயன்று தோற்ற கதைகள் சுசீந்திரத்திலும், கன்யாகுமரியிலும் வழங்குகின்றன. இத்தெய்வங்கள் படைப்புத் தெய்வங்களாகவும் கருதப்படுகின்றன. அவ்வாருனல், இவை ஆண் உதவியின்றிப் படைக்கின்றன என்ற கருத்து உள்ளது பண்டைக்காலத்தில் குழந்தைப் பிறப்பில் ஆணின் பங்கு (role) அறியப்படாமல இருந்த காலத்தில் பெண்ணே குழந்தை பெறுவது அனுபவ அறிவாகத் தெரிந்த காலத்தில் உருவாக்கப்பட்ட தெய்வங்கள் குமரித்தெய்வங்கள் திருமணமாகாமலும் இருக்கின்றன, உலகைப் பெறவும் செய்கின்றன.

கலப்பை விவசாயம் சமூக வாழ்க்கையை மாற்றியதுபோல அகஉலகக் கருத்துக்களையும் மாற்றிவிட்டது. கலப்பை விவசாயத்தில் ஆண் இனத்தின் உழைப்பு அதிகமாகப் பயன்படுவதாலும் தானிய உற்பத்தியில் பெரும் பகுதி அவர்கள் உழைப்பால் கிடைப்பதாலும், முதலில் பெண்ணுக்கு ஆண் சமம் என்ற நிலைமை தோன்றிப் பின்னர், ஆணுக்குப் பெண் தாழ்ந்தவள் என்ற ஆணுதிக்க சமுதாயம் நிலைத்து விட்டது.

ஹாரப்பா, மோகன்ஜதரோ தலங்களில் 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்வாழ்ந்த மக்கள் விவசாயப் பொருளாதார அமைப்பினைக் கொண்டிருந்தார்கள் என்பதும் தாய்த் தெய்வ வணக்கத்தை மேற் கொண்டுருந்தார்கள் என்பதும் சான்றுகளால் தெளிவாகிறது அவர்கள் கோதுமை, பார்லி, பட்டாணி, பேரீச்சை முதலியனவற்றைப் பயிர் செய்தார்கள் 160' 135' நீள அகலமுள்ள இரண்டு தானியப்பாதுகாப்பு அறைகள் அங்கு காணப்பட்டன அவர்களுடைய சமுதாய வாழ்க்கையில் செல்வம் குவித்து வைக்கப்பட்டது. இவர்கள் கால்நடைச் சொத்தை மிகுதியாக வைத்திருக்கவில்லை தானியத்தைச் சேமித்து வைத்திருந்தார்கள்.

ஹாரப்பாவிலும், மோஹன்ஜதரோவிலும் இதுவே சமூக நிலைமை. ஏருழவு தோன்றிக் கொண்டிருக்கிற நிலைமையில் இவர்கள் வாழ்ந்தார்கள். பெண் தெய்வங்களுக்குப் பெருமதிப்பு இருந்தது. ஆண் தெய்வங்கள் (பசுபதி) இருந்த போதிலும் பெண் தெய்வங்களே பிரதானமானவையாக இருந்தன.

ரிக்வேதகாலத்தில் ஆரியரது சமயத்தில் ஆண் தெய்வங்களே மதிப்புடையவையாக இருந்தன. கால்நடை வளர்ப்பின் ஆதாரப் பட்ட சமுதாயம் அவர்களுடையது. அவர்கள் விவசாயத்தை விரும்பவில்லை. அவர்கள் விவசாய வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளவில்லை. வேதங்களில் இயற்கை தெய்வங்களும், கால்நடை வளர்ப்பிற்கேற்ற தெய்வங்களும் வணங்கப்படுகின்றன. ஆண் தெய்வங்களை விடச் சக்தி வாய்ந்த பெண் தெய்வங்கள் வேத வழிபாட்டில் இல்லை.

எனவே வேத முற்கால மக்களது சமய வாழ்க்கையில் தோன்றியவைதான் தாய்த் தெய்வமும் மற்றப் பெண் தெய்வங்களும். சக்தி வழிபாடு வேத வழிபாட்டிற்கும், சடங்காசாரங்களுக்கும் முரணுனது. பல தெய்வ வணக்கம் வேத வழிபாட்டில் உள்ளது. ஒவ்வொரு தெய்வத்தை, ஒவ்வொரு நோக்கத்திற்காக வழிபட வேண்டும். சில வேளைகளில் வழிபாடே இல்லாத, சடங்குகளை, மந்திரங்களை உச்சரிக்க வேண்டும் நமது சடங்குகள், விளைவுகளை ஏற்படுத்த வல்லது வேதங்களின் கடைசிப் பகுதிகளில்தான் தத்துவமும், ஒரு தெய்வ வணக்கமும் காணப்படுகிறது. வேதத்தின் பெருந் தெய்வங்கள் ஆணுருவில் உள்ளவையே!

பல வேறு பகுதிகளில் இருந்த தாய்த் தெய்வங்கள், செழிப்புத் தெய்வங்கள் நோய்த் தெய்வங்கள் இவற்றைப் பல புராணக்கதைகள் இணைத்து ஒன்றுக்க முயன்றன. ஒரே பராசக்தியின் பல தோற்றங்கள் என்ற ஒரு தத்துவக் கருத்தை முன்வைத்தன. ஆயினும் சக்தியின் தோற்றங்கள் என்று கருதப்படுபவை, ஒவ்வொரு காலத்தில், வணங்கப்பட்ட தனித்தனித் தெய்வங்கள் லலித சகஸ்ரநாமத்தில் 1000 பெயர்களும், வருணனைகளும் உள்ளன. இவையனைத்திலும் இரத்தத்தோடு பெண் தெய்வங்கள் சம்பந்தப்பட்டுள்ளன. காளிமட்டும்தான் கருநிறம் படைத்தவள். ஆனல் இரத்தத்தை விரும்புவாள். இத்தெய்வங்கள் பெண்ணுதிக்க சமுதாயத்தில் தோன்றும். இன்னும் விவசாயத்தில் ஈடுபடக்கூடிய சாதிகளால் வழிபடப்படுகின்றன. சக்தி வழிபாடு வேதாந்திகளால் வெறுத்து ஒதுக்கப்படுகிறது. நமது சமயங்கள் பொருந்தாதன எல்லாவற்றையும் பொருந்த வைக்கும் பெருந்தன்மையினுல் முரண்பாடுகளை மழுங்கடித்துச் சக்தி வழிபாட்டை, வேதாந்தியும் ஒப்புக்கொள்ளுகிற நிலையைக் காண்கிறோம்

பரமார்த்திக உண்மையென்றும் விவகாரிக சத்தியம் என்றும் பிரித்து, உண்மையில் உண்மையல்ல, பொய்யில் உண்மையானது என்றும் இருவகையான உண்மைகளை வேதாந்திகள் கருத்தில் கொண்டுள்ளார்கள். அதில் சக்திவழிபாடு விவகாரிக சத்தியம். சக்தி வழிபாட்டை, பிரம்மத்தியானமாக ஆக்க சங்கரர் முயன்றுள்ளார். விவசாய உழைப்பாளிகளிடம் ஆழ்ந்து வேரூன்றி விட்டதால் வேறு சமயக் கருத்துக்களால் இதனை அழிக்க இயலவில்லை.

எல்லா வகையான மத நம்பிக்கைகளையும் அழித்துவிடும் விஞ்ஞானம் ஒன்றே இந்த நம்பிக்கைகளை அழிக்கும். காரியங்களுக்குக் காரணம் கண்டு பிடிக்கப்பட்டு நிரூபிக்கப் படும்பொழுது கற்பனையான காரணங்களுக்கும் இயற்கைக்கு அதீதமான சக்திகளுக்கும் ஆதாரமில்லாமல் போய்விடுகிறது.

BIBLIOGRAPHY

1. Gorden Child, Study of Anthropology
2. B. N. Bhattacharya, Indian Mother Goddess, India Pubilications, Calcutta.
3. A. A. Paine, Shaktas and their clut.
4. The holy Bible, Old testaments.
5. Editorial Board, Myth and legend-Comparative religion.
6. F. Engels, Origin of family, private property and state.
7. Philip Rausar, Tantra, Vikas, Delhl
8. Marshal, Mohenjadaro Excavations.
9. J. G. Frazer, The golden bough Vol II
10. Marx, Engels, On Religoin.
11. Mythology of Babylon and Assyria,
12. Hamlyn Series, Egyptian mythology.
13. Lalitha Sahasranama
14. பி. எல். சாமி, தாய்த் தெய்வ வழிபாடு

ஒப்பாரியில் பெண்களின் சமூக நிலை

டி. பங்கஜ

ஒப்பாரி தாய், தகப்பன், அண்ணன், தம்பி முதலிய உறவினரை இழந்த உணர்ச்சியில் பெண்கள் பாடும் நாட்டுப்பாடல். சடங்குமரபாக கடலூரிலுள்ள தேனும் பட்டினத்தில் ஆண்கள் பெண்ணுடையணிந்து தாலிகட்டிக்கொண்டு ஒப்பாரி பாடி அழுவார்கள். கட்டியதாலியை அவ்வூரிலுள்ள கூத்தாண்டார் கோயிலின் முன் அவிழ்த்தெறிந்து மேலும் பாடல்களைப் பாடுவார்கள். அவர்கள் பெண்கள் உடையில் தாலிகட்டிக் கொண்டு பாடுவது இது பெண்களுக்கே உரியபாடல் வகை என்பதைக் காட்டும்.

மரணத்தினால் ஏற்படும் துன்ப உணர்வை மட்டுமல்லாமல், பெண்குலத்தின் சமூக நிலையையும், பாதுகாவலனான கணவனோ தந்தையோ இறந்து போனவுடன் ஏற்படுகிற மாறிய நிலைமைகளையும் பற்றிப் பாடுகிறாள். இப்பாடல்களிலிருந்து பெண்ணின் பிறந்த வீட்டு உறவுகளையும், தாய் இறந்தபின் மாறிய உறவு நிலைகளையும் கணவன் வீட்டு உறவுகளையும், அவன் இறந்த பிறகு, மைத்துனர்கள் அவர்களது மனைவியரோடு உள்ள உறவுகளையும், இவையனைத்திற்கும் பெண்களுக்குச் சொத்துரிமையின்மை காரணமாயிருப்பதையும் கட்டுரையாளர் விளக்குகிறார்.

ஒப்பாரியில் காணப்படும் பாட்டுகளின் சமூக நிலைபற்றி ஒன்பது சமூகவியல் முடிவுகளை ஆசிரியர் சான்றுகளோடு நிறுவியுள்ளார், இவை மாண்டங்பாம் முதலிய சமூக—மானிடவியல் ஆய்வாளர்களின் முடிவுகளை அரண் செய்வதாகவே உள்ளது.

மனிதர்களின் வாழ்க்கையில் முடிவு மரணம்.

ஒவ்வொரு மனிதனுக்கும் இயற்கையாக நிகழும்முடிவுதான் சாவு. நரை விழுந்து மூப்படைந்து வயோதிகப் பருவத்தில்தான் மரணம் ஏற்படும் என்பதில்லை. கள்ளம் கபடறியாத குழந்தைப் பருவம் முதல் வயோதிகப்பருவம் முடிய மரணம் ஏற்படுவதுண்டு.

குழந்தை, தாய் தகப்பன், உறவினர், மகன், மகள் கணவன் என்ற உறவுகளில் ஏற்படும் இழப்புகள் பெண் மனதில் ஆறாத துன்பத்தைக் கொடுக்கக் கூடியவை.

நாட்டுப்பாடலில் குழந்தைப் பருவத்தில் தாயால் பாடப்படுவது தாலாட்டு. தாயின் கண்டத்திலிருந்து எழுப்பும் இனிய ராகமாக எழும்பும் தாலாட்டின் இசை மயக்கத்தில் குழந்தை தூங்குகிறது. தன்னுடைய குழந்தையின் வளமான எதிர் காலத்தைக் கற்பனையில் காண்கிறாள் தாய். வளர்ந்து பெரியவனாகும் மகன் தன்னுடைய முன்னோரை விடவும் சீரும் சிறப்புமாக வாழ்வான் என்று மகளின் எதிர்காலம் எவ்வாறு அமைய வேண்டும் என்று தாய் விரும்புகிறாளோ அவ்வெண்ணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது தாலாட்டு. தாயின் அன்பையும், சேயைச் சுற்றி எழும் கற்பனையையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது தாலாட்டு.[1]

ஒப்பாரிப் பாடல்கள் வாழ்க்கையை வாழ்ந்து முடிந்து கடமைகளைச் செய்தவரைப் பற்றிப் பாடப்படுவது. ஒப்பாரி பழமையையும் இறந்தவரின் குடும்பத்தாரின் வருங்காலக் கவலைகளையும் உள்ளடக்கமாகக் கொண்டுள்ளது. கடந்த காலம் பற்றிய நினைவுகளையும் வருங்காலம் பற்றி மனைவி, மகள் முதலிய உறவினரது எண்ணங்களையும் ஒப்பாரி வெளியிடுகிறது.

இறந்தவர் கடந்த காலத்தில் ஒரு சாதாரண உத்தியோகத்தில் இருந்தாலும் கூட கணவன் பெரிய பதவியில் இருந்ததாகச்

கூறுவது மரபு. அவளுடைய மனதில் கணவனின் உத்தியோகம் மிகவும் உயர்ந்ததாக எண்ணப்படுகிறது. கிராம உத்தியோகஸ்தரான கணக்கப்பிள்ளை வேலையைக் கூட கலெக்டர் வேலை போன்று அவள் எண்ணுகிருள். அவருடைய உத்தியோக கால கெடுபிடிகளையும் சமூக அந்தஸ்தையும் பற்றிப் பெருமையாகப் புகழ்ந்து அவர் இறந்துபோனதால் தன்னுடைய கௌரவமான வாழ்க்கையை இழந்ததாக எண்ணுகிருள்.

தூணுல சாஞ்சு—நீங்க
துரைகளோட வாதாடி
தூணும் துணுக்கிட—உங்க
துரை அடிமை வாக்குரையான்
விரலும் கணக் கெழுதும்—உங்க
வெள்ளை மொழி தூதாகும்
கையும் கணக்கெழுதும்— உங்க
கருத்த மொழி தூதாகும்
சட்டிமேல் சட்டி வச்சு—நான்
சரியாய்ப் பிழைச்சு வந்தேன்
சட்டி கவுந்ததென்ன—எனக்கு
சனியன் தொயந்ததென்ன

(த நா. பா. 565)

நம் சமூகத்தில் ஒரு பெண் இளமைப் பருவத்தில்ருந்து ஒருவரைச் சார்ந்தே வாழ்கிருள். குழந்தைப் பருவத்தில் குடும்பத்தில் தந்தையைச் சார்ந்தும், இளமைப் பருவத்தில் திருமணத்திற்குப் பின்பு கணவனைச் சார்ந்தும், கணவனுல் சம்பாதிக்க இயலாத தள்ளாமைக் காலத்திலோ, அல்லது அவன் இறந்த பின்போ தன் மகனைச் சார்ந்தும் இருக்க வேண்டிய ஒரு நிர்ப்பந்தம் நம் சமூக அமைப்பில் இருந்து வருகிறது.[2] எக்காலத்திலும் அவள் சுதந்திரமாக இருக்க வாய்ப்பு இருந்ததில்லை.

ஒப்பாரிப்பாடல் முற்காலத்திலிருந்தே இருந்து வருகிறது. தற்காலத்தில் பெண்களில் கல்விபெற்றவர்களின் எண்ணிக்கை நாளடைவில் வளர்ந்து வந்திருந்தாலும், மிகவும் குறைந்த வேகத்திலேயே அதிகரித்துள்ளது. அடிப்படையில் பெண்களின் அந்தஸ்து சமூகத்தில் இன்னும் உயரவில்லை. தற்காலத்திலேயே இவ்வாறென்ருல் சில நூற்ருண்டுகட்கு முன்னரும் அதன் பின்னரும் பெண்களின் சமூக நிலைமை அவர்களின் வாழ்க்கையில் பாதிப்புகளை ஏற்படுத்துவதாகவே அமைந்தது.

''கணவனையிழந்தார்க்குக் காட்டுவதில்'' என்று சிலப்பதிகாரத்தில் இளங்கோவடிகள் கூறியுள்ளது இன்று ஏறக்குறைய உண்மையாகவே உள்ளது.[3] ஒப்பாரிகள் சிலவற்றிலிருந்து பெண்களின் சமூகநிலையைக் கண்டறிவதே இக் கட்டுரையின் நோக்கம்.

மரணம் இயற்கையில் ஏற்படுவதும் உண்டு விபத்துக்களால் திடீர் மரணம் எதிர்பாராத வகையில் ஏற்படுவதும் உண்டு. பாசப்பிணைப்பினுல் கட்டுண்ட குடும்பத்தில் தலைவன் இறந்து போனுலும், அப்பிரிவு அக்குடும்பத்திலுள்ள ஒவ்வொருவரையும் பாதிக்கும் சம்பாதிக்கும் குடும்பத் தலைவன் இறந்து போகிருன். கணவன் இறந்து போனுல் தன்னுடைய ஒரே பாதுகாவலனை இழந்த மனைவி அரற்றுவது பரிதாபத்திற்குரியது. கணவனின் மரணத்தினுல் ஏற்படும் துயரத்தை மனைவி தாங்கிக் கொள்கிருள். அத்துடன் நில்லாமல் கணவனின் மரணம், மனைவியின் மாங்கலிய பலம், மாங்லிய பாக்கியம் இல்லாததால் தான் ஏற்பட்டது என்று உறவினர்களும், ஊராரும் கூறும் பழிச்சொல்லையும் தாங்கிக் கொள்ள வேண்டிய பரிதாப நிலையையும் அடைகிருள்.[4]

புறநானூற்றுப்பாடலில் கணவனையிழந்த கைம்பெண்ணின் விதவைக் கோலமும், அவள் விரதங்களை மேற்கொண்டு வாழும் வாழ்க்கையும் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். சளகு போன்ற சிறிய இடத்தைச் சாணத்தினுல் மெழுகி வேளைக் கிரை போன்ற உணவுகளையே உண்டு, தரையில் உறங்கிக் கைம்மை நோன்பை நோற்ருள் என்பதைக் கூறுகிறது. பெருங்கோப்பெண்டு பற்றிய புறநானூற்றுச் செய்யுள் கைம்மை நோன்பின் கொடுமையை ஆற்றமாட்டாமல் தன் கணவனேடு தீப்புக விரும்புகிருள் என்பதையும் கூறுகிறது. இது அரசர் குல மரபு.[5]

சங்க காலக் கருத்தை ஒட்டிய கருத்துடைய ஒப்பாரிப்பாடல் ஒன்று உள்ளது. கணவன் இறந்த பின்னர் கைம்மைத் துன்பத்தை எண்ணி அரற்றும் பெண்களின் சோகக்குரல் ஒப்பாரியாகக் கேட்கப்படுகிறது.

பட்டு கழட்டி வைச்சேன்
பாதம் வரை வெள்ளை யிட்டேன்
சிகப்பு கழட்டி வச்சேன்—என்
தேகமெல்லாம் வெள்ளை யிட்டேன்

தாலியிருக்குத் தாலி—நான்
தங்கத்தால் பொன் தாலி
தாலி கழற்றி விட—எந்தன்
தருமருக்கே சம்மதமோ

மல்லிகைப் பூ—மெத்தையிலே
மாதம் கூடத் தூங்கலியே
மாமியாள் கொடுமையினால்
மஞ்சளில்லாப் பாவியானேன்

(த. நா. பா. 542)

தனக்கு நேர்ந்த இழப்பு ஒருபுறம்; சமூகம் விதவைகளை அமங்கலமாகக் கருதுவது மறுபுறம். விதவை எதிரே வந்தால் சகுனத்தடை, முகத்தில் விழித்தால் ஆகாது, அவள் தொட்ட காரியம் துலங்காது, சுப காரியங்களிலும், சுப நிகழ்ச்சிகளிலும் அவள் பங்கெடுக்கக்கூடாது. தன் குழந்தைகளுக்கு நடக்கும் சுப காரியங்களில் கூடப் பங்கெடுக்கக் கூடாது என்பன போன்ற சமூகக் கொடுமைகளுக்கும் ஆளாகிறார்கள்.

இதனை

அல்லியும் தாமரையும்
அடரிப் படர்ந்தாலும்
அல்லி பார்க்க வந்தவிக—என்னை
அச நாட்டார் என்பாக

முல்லையும் தாமரையும்
முறுக்கிப் படர்ந்தாலும்
முல்லை பார்க்க வந்தவுக—என்னை
மூதேவி என்பாக

(த. நா. பா. 558)

எனச் சித்தரிக்கிறது. மேலும்,

சீமை யழியுதுண்ணு—நான்
சிந்தையிலும் எண்ணலியே
சீமை யழியலையே—என்
சிறப்பழிந்த மாயமென்ன

மருத அழியுதுண்ணு—நான்
மனசிலயும் எண்ணலியே
மதுரை அழியலையே- என்
மதிப்பழிஞ்ச மாயமென்ன

(த. நா. பா. 541)

எனவும் சித்திரிக்கிறது.

இயற்கை மரணம் எய்திய கணவனுக்குப் பின்பு மனைவிக்குச் சாகும்வரை கொடுமை தீராது என்பதை,

பொண்ணடிமைத் தீர்மானம்
போய் முடிஞ்சாத் தீருமண்ணே
சண்டாளி தீர்மானம்
தலை முடிஞ்சாத் தீருமண்ணே

(த. நா. பா. 553)

குழந்தையிருந்தால் தன்னுடைய விதவை நிலையிலும் தாய் ஆறுதல் அடைவாள். குழந்தையும் இல்லையெனில் அவளுடைய துன்பத்தை அளவிட முடியுமா? குழந்தைக்குத்தகப்பனது சொத்தில் பங்கு உண்டு. பங்காளிகளோ சொந்தக்காரர்களோ எளிதில் அபகரிக்க முடியாது. தனியே இருக்கும் விதவையை மைத்துனன்மார் விரட்டி விட்டால் என்ன செய்ய முடியும்? கோர்ட்டில் நியாயம் கிடைக்குமா? குழந்தையிருந்தால் நியாயம் கிடைக்க வழியுண்டு. ஆனால் குழந்தையில்லையே! நியாயமும் கிடைக்கவில்லை. பெண்களுக்குச் சொத்துரிமை இல்லாதிருக்கும் நிலையில் பெண்களுக்கு நேரும் துயர நிலையைக் கீழ்வரும் பாட்டு நம் கண்முன் நிறுத்துகிறது.

மஞ்சணத் தொந்தியிலே
மைந்தன் பிறந்தாக்க
மைந்தனுக்குப் பங்குண்டும்
மதுரைக் கோட்டிலேயும்
நியாயமுண்டும்

மஞ்சணத் தொந்தியிலே
மைந்தன் பிறக்கலியே
மைந்தனுக்குப் பங்குமில்லே.
மதுரைக்கோட்டுலேயும் ஞாயமில்லே.

குங்குமத் தொந்தியிலே
குழந்தை பிறந்தாக்க
குழந்தைக்குப் பங்கு முண்டும்—மதுரைக்
கோட்டுலேயும் நியாயமுண்டும்.

குங்குமத் தொந்தியிலே
குழந்தை பிறக்கலியே
குழந்தைக்குப் பங்குமில்லே—மதுரைக்
கோட்டுலேயும் நியாயமில்லே.

(த. நா. பா. 559)

இது தவிர, பிறந்த வீட்டிலும் பிள்ளை யில்லாதவளுக்கு வரவேற்பில்லே. மதினிமார் வரவேற்கமாட்டார்கள். சகோதரன் பாசமாக இருந்து வந்தாலும், ஆண் மகன் வீட்டில் இருக்கும் நேரம் குறைவு தானே![7]

தன் அண்ணனை வீமனென்றும் கர்ணனென்றும் புகழ்கிருள். ஆனுல் அதே சமயம் கொடுமை செய்யும் மதினியையும் நன்ருக வாய்க்கவில்லே என்று கூறுகிருள்.

கள்ளி மேல் கந்தாளை
கருணனெல்லாம் எம் பிறப்பு
கருணனுக்கு வந்தவளோ
என்னை மதிக்காளில்லே,

வேலி மேல் கத்தாளை
வீமனெல்லாம் எம் பிறப்பு
வீமனுக்கு வந்தவளோ—என்னை
விலேயா மதிக்காளில்லே.

(த. நா. பா. 545)

தாய் இறந்தவுடன் பாடும் ஒப்பாரியில் உடன் பிறந்தவர்களின் மனேவிமார்களின் ஆதிக்கம் தாய் வீட்டில் எவ்வாறு நடைபெறுகிறது என்பதை,

என்னப் பெத்த அம்மா
நீங்க இல்லா வாசலிலே
சாத்திக் கதவடைப்பாள்
தாழ்பாளை உள்ளியிடுவாள்
இருத்திக் கதவடைப்பாள்
ஈரமண்ணைப் போட்டடைப்பாள்
கொப்பறையில் பால் காயும்
கோருயக்குப் பயமானேம்

அண்டாவில் பால் காயும்
அள்ளிப் பருகப் பயமானேம்
கள்ளியிலே வெள்ளருகு
கர்ணரெல்லாம் எம் பிறவி
காணருக்கு வாச்ச அலங்காரி
—எங்களை
கள்ளி என்று ஏசுவாளே

தண்ணியிலே வெள்ளருகு
தருமரெல்லாம் எம் பிறவி
தருமருக்கு வாச்ச அலங்காரி
—எங்களை
தள்ளிப்போ என்றுரைப்பாள்

ஆலம் விழுதானேம்—நீங்க
இல்லா வாசலிலே—நாங்கள்
ஆகாத பிள்ளையானேம்

பொங்கும் வாசலிலே—நாங்கள்
பொல்லாத பிள்ளையானேம்[8]

இவள் வருகிருள் என்று தெரிந்து வருமுன்பே கதவடைத்துத் தாள் போடுவதுடன் ஈரமண்ணையும் கதவில் பூசுவாள். நல்ல தங்காள் கதைப் பாடலிலும் அண்ணி மூளி அலங்காரி நல்ல தங்காள் தங்கள் வீட்டிற்கு வருமுன்பாகவே கதவைப்பூட்டி ஈரமண்ணைக் கதவில் பூசி அடைத்தாள் என்றும் கூறுகிறது.[9]

சகோதரர்களுடன் பெண்ணும் தன் சிறுவயதில் வீட்டு வேலேகளுடன் விவசாய வேலேகளேயும் செய்கிருள் நன்செய் புன்செய் ஆகிய இரு விளை நிலங்களுமல்லாமல் தோட்ட வேலேயும் செய்கிருள். காய்கறி போன்ற விளைபொருட்களை அண்ணுமாரோடு சேர்ந்து பாடுபட்டு விளைவிக்கிருர்கள். தங்கை திருமணமாகிச் சென்ற பின்பு சொத்துக்களிலோ அவ்விளைபொருட்களிலோ அவளுக்கு உரிமை கிடையாது. கணவனை இழந்து விட்டால் ஒரு உரிமையுடன், தான் பிறந்த வீட்டில் அவ்விளைபொருட்களேயோ

சொத்துக்களையோ ஆண்டனுபவிக்க முடியாது. ஆண் மகனே அனைவற்றையும் ஆண்டனுபவிக்கும் உரிமையைப் பெறுகிறான். அவன் மனைவியும் அவனோடு சேர்ந்து சொத்தின் வருமானத்தை அனுபவிக்கிறாள்.

கத்தூரியும் பாவையும்
கலந்தேன் ஒரு பாத்தி
கருணன உடன்பிறந்து—நான்
கசந்தேன் பிறந்தெடத்தே

வெள்ளறியும் பாவையும்
வெதச்சேன் ஒரு பாத்தி
வீமன் உடன்பிறந்து—நான்
வெறுத்தேன் பிறந்தேடத்தே (555)

கம்பு விளைஞ்சிருக்கும்
காலிபுமே சாஞ்சிருக்கும்—நான்
கருக்குருபி வேஷம் கொண்டு
கலியுமே அண்டினு

கருணையண்ணன் பெண்டாட்டி
காதத்துக் கொரு கல்லெடுத்து
கடக்க விரட்டி விட்டாள்
(த. நா. பா. 589)

சொத்து சுகங்கள் உள்ள குடும்பத்தில் சிறு குழந்தையான மைந்தன் இருக்கையில் கணவன் இறந்தால் சொத்துக்களை நிர்வகிக்கும் பொறுப்பில் கணவனின் சகோதரர்கள் இருப்பார்கள். அம்மைத்துனர்கள் நம்புதற்குரியராக இல்லாமல் இருந்து விட்டால், தன்னையும் தன் குழந்தையையும் நிராதரவாக விட்டு மறைந்த கணவனையும் நினைத்து அரற்றுவாள். தன் மைந்தனுக்குச் சேர வேண்டிய சொத்துக்களை ஏமாற்றி அபகரிக்கும் மைத்துனர்மார்களின் இரக்கமின்மையைக் குறித்தும் பாடுவாள். சிறிய மகன் துண்டு நிலத்தைப் பாதுகாக்கும் வலிமையற்றவனாக இருப்பதால் அந்நிலத்தைப் பறித்துக் கொள்ள பெருநிலக் கிழார்கள் எத்தனையோ சூழ்ச்சிகள் செய்வார்கள். களத்தில் போர் போட்டிருக்கும்பொழுது மாட்டை விரட்டியடிப்பார்கள். விளைந்த வயலில் எருதை விரட்டியடிப்பார்கள். எதிர்த்தால் வழக்குப் போடுவார்கள். இத்துன்பங்கள் தாங்காமல் நிலத்தைத் தங்கட்கே விற்றுவிடச் செய்ய அவர்கள் கையாளும் முறைகள் இவை. சிறுவனுடைய உரிமைகளைப் பாதுகாக்கும் கடமையை, பொறுப்பை தன்மீது சுமத்திவிட்டுக் கணவர் மாண்டு போனாரே என்று கணவரை நினைத்துப் புலம்புவாள்.[10] இதை,

மத்தங்கா புல்லு வெட்டி
மலையோரம் போர் போட
மலையோரம் போரிலே தான்
மாடு வந்து மேயுதிண்ணு

மாதுளம் பூச் சாட்டை கொண்டு
மாட்டை விரட்டி விட
மைந்தன் சிறு வயசு—நான்
மன சொடிஞ்சு போனேனே

இஞ்சிக்காக புல்லு வெட்டி
எடைபோரம் போர்போட
எடைபோரம் போரிலே தான்
எருது வந்து மேயுதிண்ணு

எலுமிச்சங்கா சாட்டை கொண்டு
எருதை விரட்டி விட
என் செல்வன் சிறுவயசு—நா
செருவடைஞ்சு போறேனே
(த நா. பா. பக். 579)

குழந்தைக்கு நோய் கண்டது. வைத்தியன் முடி தாக்கி விட்டது[11] என்கிறான். நெல்லை மாவட்டத்தில் சீர்தட்டி விட்டது[12] என்பார்கள். இந்நோய் காண்பதற்கு விநோதமான காரணத்தையும் கூறுவார்கள். கணவனோடு உடலுறவு கொண்ட மனைவி குழந்தைக்கும் பால் கொடுத்தால் இந்நோய் உண்டாகிறதாம். வீட்டுக்கு விலக்கான பெண், குழந்தையைத் தொட்டு விட்டால் இந்நோய் உண்டாகிவிடுகிறதாம். இவ்வாறு பல மூட நம்பிக்கையால் விஞ்ஞான ரீதியாக நோய்க்கு மருந்து கொடுக்காமல் குழந்தை இறந்துவிடும். நாட்டு வைத்தியரிடம் செல்லும் கிராமத்திலுள்ள தாய்மார்கள் மருந்து வகை பலனளிக்காமல், அல்லது வாங்க முடியாமலே குழந்தையைப் பறிகொடுத்துவிட்டு, தன்னுடைய மடமையை எண்ணிப் புலம்புவதும் உண்டு.

மச்சு வீடு கச்சேரி
மாய வர்ண மாளிகை
மைந்தன் கலங்கினதும்
மாயமுடி தாக்கினதும்

மன்னவரும் தேவதையும்
மருந்து வகை சிக்காமல்
மைந்தனைப் பறி கொடுத்தோமே
மாபாவி ஆனேமய்யா

(த. நா. பா. 593)

இங்கு நோய்க்கு மருந்து கொடுக்க வேண்டும் என்ற நினைப்பில்லாமல் நோய்க்கு முடி தட்டினதும், தேவதை குற்றமும் காரணம் என்று கூறுகிறாள். இன்னும் இவ்வாறு நம்புகிற தாய்மார்கள் இருக்கிறார்கள்.

போக்குவரத்து வசதிகள் மிகுதியானது தற்காலம். மோட்டார் செல்லாத கிராமமே அனேகமாக இல்லை எனலாம். கார் விபத்தில் இறந்துபோன கணவனை மருத்துவ மனையில் சேர்த்துப் பிரேத பரிசோதனைக்காக வைத்திருக்கிறார்கள். போலீஸ் சடங்குகள் முடிந்து சடலத்தை அவள் இன்னும் பார்க்கவில்லை. தன்னை உள்ளே விடக் கூறுகிறாள். போலீஸ் அதிகாரியிடம் கூறுவது போன்றும் அமைந்துள்ளது. ஆங்கில வார்த்தைகளை அவளறிந்த பாணியில் கூறிப் பாடுகிறாள்.

சாஞ்ச பணிகளாம்
சத்தமிடும் மோட்டாராம்
சத்தமிடும் மோட்டாரில்
சாஞ்சிருந்த மன்னரெங்கே

சாஞ்சிருந்த மன்னருக்கு
தயவு சொன்ன டைவரெங்கே
சத்தமும் ஆன தென்ன
உயிர் கொலையும் ஆனதென்ன

ஜனத்தை விலக்கி விடு
தாசில்தார் என் தகப்பா
வெள்ளி மணிகளெங்கே
விசயனூர் காரு அங்கே

விசயனூர் காருக்குள்ளே
வீத்திருந்த மன்னரெங்கே

வீத்திருந்த மன்னருக்கு
வித்தை சொன்ன டைவரெங்கே

கூட்டத்தை விலக்கிவிடு
கோட்டாரே என் தகப்பா
கோடி கொண்டு வந்த—எந்தன்
கொண்ட வர நான் பார்க்க

(த. நா. பா. 549)

விபத்துக்கள் தவிர சாதிக்கலகங்களும் திடீர் மரணங்களுக்குக் காரணமாயிருந்துள்ளன. சாதிக்கலகங்கள் பல தமிழ் நாட்டில் ஏறக்குறைய 150 ஆண்டுகளிலிருந்து 75 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் வரை நடந்துள்ளன. கலகங்களில் பொதுவாக ஆடவர்தான் ஈடுபடுவர். ஆனல் இறந்து போனவர்களில், பெண்களது, சகோதரர், கணவன், குழந்தைகள் இருக்கலாம். கலகத்தில் ஏற்படும் சாவு துயரம் தனிவுணர்வாக இல்லாமல் சமூக உணர்வாக வெளிப்படுகிறது. காதலன் இறந்தபோது அரற்றுகிற காதலி, தான் அவனுக்கு அளித்த லேஞ்சி ரத்தத்தால் நனைந்ததே என்று அரற்றுகிறாள். லேஞ்சி தான் அவனுக்கும் அவளுக்கும் ஏற்பட்ட உறவின் அறிகுறி. அது இரத்தத்தால் நனைந்தது என்று அவனுடைய மரணத்தைக் குறிப்பிடுகிறாள்.

தன்னைப் பாதித்தால் மட்டும்தான் பெண் மனம் புண்ணுகும் என்பதில்லை. யார் யாரோ இறந்தாலும் அனுதாபப்படுகிறாள். பளியப்பாட்டம் என்று பளியர்களிடம் பங்கு வாங்கப்போய், கலகம் நடந்து இறந்து போனவர்களைப்பற்றி அனுதாபம் காட்டும் வகையில் ஒரு பாட்டு தமிழர் நாட்டுப் பாடலில் இருக்கிறது.[13]

பாண்டிய மன்னன் அய்யாத்துரை
பங்கு வாங்கப் போக போயி
பழி விழுந்து மாண்டாரய்யா

ஜாதியில் மறக்குலமாம்
சார்ந்த குண ஐயாத்துரை
பண்டாரச் செட்டிபாலே
பட்டு மடிந்தாரய்யா
பழனிபாண்டித் தேவர் மகன்
பாண்டிய மன்னன் ஐயாத்துரை

பங்கு வாங்கப் போகப் போயி
பழி விழுந்து மாண்டாரய்யா
(தா. நா. பா. 413)

தன் உறவுக்குள்ளேயே பெண்ணைக் கொடுத்தால்தான் மகள் சந்தோஷமாக வாழ்க்கை நடத்துவாள், உறவும் விட்டுப் போகாது என்று எண்ணி, தாய் மாமன், அத்தை மகன், மாமன் மகன் முதலியோருக்குப் பெண்ணைக் கொடுப்பார்கள். இத் திருமணத்திலும் அவர்கள் எதிர்பார்த்ததற்கு மாறான விளைவும் ஏற்படுவதுண்டு. கணவன் மனைவி அன்புள்ளவர்களாக இருக்கமாட்டார்கள். பெண்ணைக் கொடுமைப் படுத்திக் கண்ணீர் விடச் செய்வார்கள். இவ்வாறு தாய் மாமனுக்கு மண முடித்து வைக்கப்பட்ட பெண் ஒருத்தி தன் தாய் இறந்த துக்கத்துடன் தன் துக்கத்தையும் கூறி அழுகிறாள். தனது தாய் மாமன் வீடு தனக்கு ஆடு மாடு போன்ற விலங்குகளைப் போட்டடைக்கும் பட்டியாகத் தோற்றம் அளிக்கிறதே யல்லாமல் மனிதர்கள் வாழக்கூடிய இடமாகத் தெரியவில்லை. தனது மண வாழ்க்கை, உறவில் தன்னைக் கொடுத்ததால் பாழாகிப் போய்விட்டதே என்று தாய் மீது பழிபோடுகிறாள்.

மாதா பொறந்த இடம்
மல்லியப்பூக் கச்சேரி
மாலைப் பொருத்தமில்லை—எனக்கு
மாமன் வீடு சொந்தமில்லை

தாயார் பொறந்த இடம்
தாளாம்பூக் கச்சேரி
தாலி பொருத்தமில்லே—எனக்கு
தாய் மாமன் சொந்தமில்லே

மாடடைக்கும் பட்டியிலே—நீ பெத்த
மங்கையாள போட்டடைச்சு
மாடுபடும் துன்பமெல்லாம்—இந்த
மங்கைப்பட்டு நிக்கிறனே

ஆடடைக்கும் பட்டியிலே—நீ பெத்த
அல்லியாளப் போட்டடைச்சு
ஆடுபடும் துன்பமெல்லாம்—இந்த
அல்லிப்பட்டு நிக்கறனே
(த. நா. பா. 699)

பொருந்தா மணம் பெண்களுக்கே பெருந்தீமை விளைவிக்கிறது. வாழ்க்கையில் வசதி படைத்தவர்களும், செல்வந்தர்களும் தங்கள் மகளைச் சீரும் சிறப்பும் செய்து தகுந்த வாலிபனுக்கு மணமுடித்து வைத்து விடுகிறார்கள். அன்றாடம் வாழ்க்கையின் தேவைகளுக்கே ஈடுகொடுத்து வாழ முடியாதவர் வீட்டில் பெண் பிறந்து விட்டால் திருமணம் ஒரு சோதனை தரும் வேதனை நிகழ்ச்சியாகி விடுகிறது. சமூகத்தின் கொடுமைகளுள் ஒன்றான இத்தகைய பொருத்தமில்லாத திருமணங்கள் இளம் பெண்களின் இளமை உள்ளத்தின் எதிர்பார்ப்புகளை ஏமாற்றமடையச் செய்வதுடன் அவர்களின் வாழ்க்கையையும் பயனற்றதாகச் செய்து விடுகிறது.

வயோதிகரைத் திருமணம் செய்து கொள்ளும் இளம் பெண் விரைவிலேயே விதவையாகிறாள். வியாதியஸ்தனாக இருப்பது தெரிந்தாலும் தன் மகளுக்கு வேறு வரன் பார்க்க முடியாத காரணத்தினால் அவனுக்கே திருமணம் செய்து கொடுத்து விதவையாக்குகிறார்கள். இத்தகைய திருமணங்களுக்குப் பெண்கள் எதிர்ப்புத் தெரிவித்தாலும் அது மதிப்பில்லாததாகி விடுகிறது. அவ்வாறு நோயாளிக்கு மனைவியாகி விதவையான பெண், தன் தகப்பன் பணத்துக்கு ஆசைப் பட்டுத் தன் வாழ்வை வீணடித்ததை,

மதியம் கிளம்பி வரும்
மாய இருட்டு கட்டி வரும்
மறிநாட்டு ராஜ மன்னன்
மாலை கொண்டு வந்ததும்

வண்டறிச்ச மாலை என்று
வாங்கி எறிபாம—நீங்க வளத்த
மயிலாருக்குச் சூடினதால்
மாலை படும் தொந்திரவு
இன்னிக்கு பாவிபட நேர்ந்ததுவே

பொழுது கௌப்பி வரும்
பொன்னிருட்டுக் கட்டி வரும்

பொற நாட்டு ராசமன்னர்
பூக் கொண்டு வந்ததும்.. நீங்க
புழுவறிச்ச பூவுன்னு
புடுங்கி எறிபாம

நீங்க தேடிய பெண்ணுருக்குச்
சூடியதால்
பூப்படும் தொந்திரவு—உங்களுட
பொன்னுள் பட நேர்ந்ததுவே (584)

அத்தான் கரையோரம்
ஆனே வந்து மண்டியிடும்

ஆனைக்கும் சங்கிலிச்கும்
அளவு பாத்துப் பூட்டியிருந்தால்
—எனக்கு
அலுப்பு வந்து நேராது

கல் பொறுச்கும் சீமையிலே—என்னே
கட்டிக கொடுத்தாங்க
கல்லே பொறுக்குவேனே எங்கப்பன்
வீட்டுக்
காதவழி சேருவேனே

முள்ளெடுக்கும் சீமையிலே—என்னே
முடிஞ்சிக் கொடுத்தாங்க
முள்ளேப் பெருக்குவேனே எங்கப்பன்
வீட்டு
முல்லே வனம் சேருவேனே
(தா. நா. பா. 659)

ஒரு பெண்ணின் தாய் தந்தையர் பொருத்தம் இல்லாத இடத்தில் மகளேத் திருமணம் செய்து, கொடுத்துள்ளதால் அவள் புருஷன் வீட்டில் பல அவிவாதங்களே ஏற்றுக் கொண்டு இருக்க நேரிடுகிறது. அவளேத் தகுந்த இடத்தில் திருமணம் செய்து கொடுத்திருந்தால் அவள் வாழ்வில் நிம்மதியும் மகிழ்ச்சியும் அடைவாள் அல்லவா?[14] தந்தையின் மரணத்தின்போது அக்குறையை வெளிப்படுத்துகிருள்.

சீனு மரிக் கொழந்து
சீட்டெழுதும் பின்னுங்கு
சீரா கொடுத்திருந்தால்
சின்னச் சொல்லும் ஏன் வருது

பேரா மரிக் கொழுந்து
பேரெழுதும் பின்னுங்கு
நேரா கொடுத்திருந்தால்
பெரிய சொல்லு ஏன் வருது

குளத்தாங்கரை யோரம்
குதிரை வந்து மண்டியிடும்
குலம் பாத்துக் கோத்திருந்தால்—எனக்கு
குறைவு வந்து நேராது
(த. நா. பா. 659)

பெண்ணுகப் பிறந்தால் தானே இவ்விதம் துன்பங்கள் நேருகின்றன. பெண்ணுகப் பிறக்காமல் ஆணுகப் பிறந்திருந்தால் தந்தைக்குப் பின் வீட்டிற்கு உரிமை உள்ளவளாக இருக்கலாம். எந்தவிதச் சுதந்திரமும் உண்டு. கோயில் சிலேயாகப் பிறந்திருந்தால் கூட மாதம் ஒரு பூசை நடக்கும். பெண்ணுய்ப் பிறந்ததுதான் குறை என்ற விரக்தியுடன் எண்ணங்களே வெளிப்படுத்துவதாக[15]

ஆதண்டங்காய் காய்க்கும்
அலரி பூ பிஞ்சிறக்கும்
ஆணுய்ப் பிறந்திருந்தால்
அப்பன் வீட்டு அரண்மனேயில்
அம்பெடுப்பேன் வில்லெடுப்பேன்

மாரியம்மன் கோயிலண்டை
மண்ணுய்ப் பிறந்திருந்தால்—எனச்கு
மாசம் ஒரு பூசை வரும்

பெண்ணுய்ப் பிறந்த குறை
புலம்பிக் கிடைக்கலாச்சு
(த. நா. பா 667)

ஒப்பாரிப் பாடல்களிலிருந்து பெண்களின் சமுகநிலேபற்றிப் பின் வருவனவற்றை அறிகிறேும்.

1. ஒப்பாரிப்பாடல்கள் சுய சரிதத் தன்மை வாய்ந்தவை. இறந்தவரைப் பற்றியும், பாடுபவரைப்பற்றியும் பல செய்திகளே அவை தெரிவிக்கின்றன.

2. இறந்தவரது பெருமை, அவரது தகுதி இவற்றை உயர்வு நவிற்சியாகக் கூறுகின்றன.

3. கணவன் இறந்தால், மைத்துனர்களால் ஏற்படும் தொல்லேகளுக்கு மனேவி அஞ்சுகிருள். பிறந்த வீட்டில் தாய் இறந்த பின் உரிமை கிடையாது, என்பதை மகள் கூற்ருகக் கூறுகிருள்.

4. குழந்தையில்லாவிட்டால் தனது அநாதரவை எண்ணி வருந்துகிருள்.

5 குழந்தையிருந்தால், அறியாப்பருவத்தில் அவனுக்கு ஆதரவாக ஆண் உறவினர் இல்லையே என்று வருந்துகிருள்.

6. கைம்மை பற்றி, சமூகத்தின் மதிப்புகளை எண்ணி இரங்குகிருள்.

7. மலட்டுத்தன்மை பற்றிய நம்பிக்கைகளை விதவைகளின் கூற்ருக ஒப்பாரிகள் கூறுகின்றன.

8. விபத்து, கலகம் இவற்றைப் பற்றி நினைக்கும் பொழுது தன்னுணர்வு, சமூக உணர்வாக மாற்றம் பெறுகிறது.

9. உறவுக்குள் திருமணம் செய்து கொடுத்து மகிழ்ச்சியாக வாழ்வாள் என்று பெற்ருேர் நம்பிக்கொடுக்க, கணவன் மனைவி உறவு பொருந்தாதபோது மகள் வருந்திப் பாடும் பாடல்கள் அவர்களது குடும்ப உறவு பற்றிய செய்திகளை அளிக்கின்றன.

ஒப்பாரிப் பாடல்கள் குறைந்த பட்சம் ஒரு தலை முறைக்கு முந்தியவை. அக்காலத்தில் பெண்கள் குடும்பத்தில் வாழும் நிலைமையையும் சமூகத்தில் அவர்களுக்கிருக்கும் அந்தஸ்தையும் பல பாடல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. அறியாமை, குடும்ப அடிமைத்தனம் சமுதாய வாழ்க்கையில் பங்கு பெருமை, பொருளாதார சுதந்திரம், ஆகியன மறுக்கப்பட்டு. வாழ்ந்து வந்த பெண்கள் இன்று முன்னேற வாய்ப்புகள் ஏற்பட்டுள்ளன. முற்போக்கான பல சட்டங்கள் இயற்றப்பட்டுள்ளன. கல்வி வசதிகள், வேலை வாய்ப்புகள் ஓரளவு கிடைத்துள்ளன. ஓட்டுரிமை 21 வயதான பெண்களுக்கும் அளிக்கப்பட்டு உள்ளது. தங்கள் இன நிறுவனங்களில் சேர்ந்து தங்கள் உரிமைகளுக்காகக் குரல் கொடுக்கும் வாய்ப்புக் கிடைத்துள்ளது. பொருளாதார நிலையில், ஆணுக்கும், பெண்ணுக்கும் சம கூலி என்பது கொள்கையளவில் அரசால் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

ஒப்பாரியில் காணப்படும் பெண்களின் சமூக நிலையில் இருந்து பெண்கள் இப்பொழுது படிப்படியாக முன்னேறி வருகிருர்கள்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. நா. வானமாமலை, தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்—முகவுரை
2. மனுஸ்மிருதி—பெண்கள் கடமை
3. இளங்கோ, சிலப்பதிகாரம்
4. விதவை பற்றிய சமூகக் கருத்துக்கள். சமூக நமபிக்கை
5. புறநானூறு பெருங்கோப் பெண்டு
6. விதவை பற்றிய சமூக நம்பிக்கைகள்
7. மணமான தங்கையர் நிலைமை பற்றி, குடும்பம் சமூகம என்ற பகுதிகளிலும் (தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்) பாடல்கள உள்ளன. நல்ல தங்காளின் கதை இதற்கு ஏற்ற உதாரணம்.
8. புதியவானம், ஜனவரி 1977
9. நல்ல தங்காள் கதையிலும் இவ்வுணர்ச்சி வெளிபடுகிறது. இப்பாடல் அக்கருத்தை அடியெற்றிப் பாடப்பட்டது.
10. மாரியப்மன் கதை என்ற கதைப்பாடலில் கணவனை யிழந்த மனைவி, உறவினர்கள் கணவனது உரிமையான சீதவதானத்தை இழந்து ஊரைவிட்டு வெளியேறியதைக் கூறுகிறது. பிறகு மழை பெய்து வெள்ளம் வந்ததால் தாயும் மகளும் இறந்து போகிருர்கள். அவர்கள் தங்களுக்குத் துன்பமிழைத்தவர்களைச் சபிக்கிருர்கள். அவர்களும் வெள்ளத்தில் இறந்து போகிருர்கள்.
11. முடி தாக்கிவிட்டது, என்பது நோய் வரக் காரணம் என்று நம்பப்படுகிற ஒரு மூட நம்பிக்கை—சேலம், தர்மபுரி மாவட்டங்களில் வழக்கத்தில் உள்ளது.
12. சீர் தட்டிவிட்டது.—நெல்லை மாவட்டத்திலுள்ள நாட்டார் வழக்கு.
13. இத்துறைப் பாடல்கள் பல உள்ளன. த.நா.பா களில் நான்கு பாடல்கள் உள்ளன. இத்தகைய பாடல்கள் சேகரிக்கப்பட்டால் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் பற்றி நாட்டார் நோக்கை அறியலாம்.
14. பொருந்தா மணம் மிகவும் சாதாரணமானது. இதனைக் கோணல் முடிச்சு என்று தமிழ் நாவலாசிரியர் ஜானகிராமன் குறிபிடுவார். இக் கருவினைக் கொண்டே சில நவல்கள் எழுதியுள்ளார். நாட்டுப்பாடலில் இச் சமூகப் பழக்கத்தை அதனுல் பாதிக்கப்பட்ட பெண்ணே, வெறுத்துரைப்பாள். இது த. நா பாடலில் சமூகம், குடும்பம், திருமணம் என்ற பகுதிகளில் வரும். ஒப்பாரியில் தனக்கிழைக்கப்பட்ட கொடுமையைத் தாய் தந்தைமார் சாவின்போது நினைவு படுத்திக்கொள்வர்.

பதிற்றுப்பத்தில் வரும் 'சான்றோர்'

பி. எல். சாமி, பி. எஸ். ஸி.

இனக்குடி மக்களை வென்று படைகளில் சேர்த்துக் கொண்டதற்கும் அவர்களின் பாதுகாவலன் என்று தம்மை அழைத்துக் கொண்டதற்கும், பல இலக்கியச் சான்றுகள் உள்ளன. இவ்வினக்குழு மக்கள் நிலவுடைமைத் தனியுரிமை வலுப்பெறும் பொழுது, மூவேந்தவர்களது நாடுகளின் அருகில் வாழ்ந்த மக்களாக இருத்தல் வேண்டும். பதிற்றுப்பத்து கூறும் சான்றோர் கேரளத்தில் அரசு தோன்று முன் இனக்குடிகளாக வாழ்ந்தவர் ளேயாவர். படைகளில் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டபொழுது, அவர்களுக்குத் தன் பாதுகாப்பு அளித்ததைக் குறிப்பிட வீரம் நிறைந்த இவர்களுக்கு 'சான்றோர்' என்ற பெயரிட்டு அரசன் அழைத்தான். சான்றோர் என்று அரசன் 'விருது' வழங்குமுன் அவர்களுக்கிருந்த பெயர் யாது? இவ்வினாவிற்கு விடை காண வேண்டும்.

அதே :விருது பாண்டி நாட்டிலும் சோழநாட்டிலும் வாழ்ந்த தென்னையில் இருந்தும், பனையில் இருந்தும், ஈச்சமரத்திலிருந்தும் கள்ளிறக்கு வோருக்கு வழங்கியதா?

ஈழத்திலிருந்து இவர்கள் அனைவரும் வந்தார்கள் என்று கருதஇடமில்லை. சிலர் வந்திருக்கலாம். சிலர் அரசர்களோடு மாறுபாடு கொண்டு ஈழத்திற்குப் போய்த் திரும்பியிருக்கலாம். ஆனால் (large scale imigration) பெரும் அளவில் இடப் பெயர்ச்சி 2000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இனக்குடி மக்களுக்குச் சாத்தியமில்லை. நாடார்களது பரம்பரை வரலாறுகளில் கரிகாலன் ஆட்சியில் ஏற்பட்ட அடக்கு முறையினால் பாண்டி நாட்டிற்கும், ஈழத்திற்கும் சென்றனர் என்றும பின்னர் சில நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்னர் நாடு திரும்பினர் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. இது மிகச்சிலராகவே சாதி வரலாறு கூறுகின்றன.

பிற்காலத்தில் இனக்குழு நிலைமையில் இருந்து விடுபட்டு, கள்ளிறக்கும் தொழில், பயிர்த்தொழில் இவற்றை மேற்கொண்டபோது கள்ளிறக்கும் தொழிலையுடைய பல சாதியார்கள் தற்பாதுகாப்புக்கும் அரசர் கொடுங்கோன்மையையும் வரிச்சுமைகளையும் எதிர்க்கவும். ஒரே சாதியாக பற்பல அரசர்களின் ஆட்சிக் காலங்களில் இணைந்தனர் என்றே தோன்றுகிறது.

இன்றும் தீயர், ஈழவர், நாடார் என்பவர் பல வழக்கங்களில் ஒன்றுபட்டிருப்பினும், அவர்களிடையே மிகப்பொதுவான கொள்வினை கொடுப்பினை இல்லை என்பதும் அவர்களே ஒரே சாதியென்று கருதிக் கொள்வதில்லை என்பதும், ஒரே தொழில் செய்யும பல சாதியினர், பொது இடையூறுகளை எதிர்ப்பதற்காக ஒன்று சேர்ந்தனர் என்றே கருதத் தோன்றுகிறது.

நா. வா.

பதிற்றுப்பத்தில் 'சான்றோர் மெய்ம் மறை' என்று சேரமன்னர் போற்றப்படுகின்றார்கள்.

எழுமுடி கெழீஇய திருஞெம ரகலத்து
நோன்புரித் தடக்கைச் சான்றோர்
மெய்ம்மறை

—பதிற்றுப்பத்து 14 : 11 — 12.

இந்தப் பாட்டில் துறையும் வண்ணமும் தூக்கும் பெயரும் கூறப்பட்ட இடத்தில் பெயராக 'சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்ற வழக்கு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது ஆதலின் 'சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்ற பெயரின் சிறப்பு கூறப்பட்டுள்ளது. பதிற்றுப்பத்துக்குரிய பழைய உரையில் ஈண்டு சான்றோர் என்பது போரில் அமைதியுடைய வீரரை' என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. போரில் அமைதியுடைய வீரர் என்றது முரண்பாடு போன்று தோன்றும். ஆனால் இங்கு கூறிய நுண்மையான விளக்கம் என்னவென்றால் போருக்குப் பொருந்தும், அமையும் வீரர்

என்பதாகும். இத்தகைய வீரர்களுக்கு, சான்றோர்க்கு மெய்புகு கருவி போல, கவசம்போல போர் நடந்த காலத்தில் சேரன் முன்னால் நின்றமையாலே சேரனை 'சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்று அழைத்தனர்.

எயிலெறி வல்வில் லேவிளங்கு தடக்கை
ஏந்தெழி லாகந்துச் சான்றோர் மெய்ம்மறை
வான வரம்ப னென்ப கானத்து
—பதிற்றுப்பத்து 52 : 10 — 12

பதிற்றுப்பத்தில் வானவரம்பன் என்ற சேரனையும் 'சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்று கூறியிருப்பதைக் காணலாம். வீரர்களைச் சான்றோர் என்றும் கூறும் மரபு 'தானைச் சான்றோர்' (பதிற்றுப்பத்து 82. 13) 'தேர்தரவந்த சான்றோர்' (புறம் 63 : 5) என்பவற்றால் உணரப்படும் என்று உ. வே. சாமிநாதய்யர் எழுதிய அடிக்குறிப்பு கவனிக்கத்தக்கது.

பாடுநர், கொளக்கொளக் குறைபடாச்
செல்வத்துச் செற்றோர்
கொலக் கொலக் குறையாத் தானைச்
சான்றோர்
வண்மையுஞ் செம்மையுஞ் சால்பு மறனும்
--பதிற்றுப்பத்து 82—12—14.

தானைச் சான்றோர் என்றதால் போரிடச் சான்றவர் என்ற பொருள் தருகின்றது. சான்றோர் என்ற சொல் போரிடுவதில் சால்புடையவர், போரிடுதற்கு அமைந்தவர், என்ற பொருள் தருகின்றது. சால் என்ற சொல் நிறைவு, மிகுதியைக் குறித்து வந்ததென்று கருத வேண்டும். போர்த் தன்மை நிறைந்தவர், மிகுந்தவர் சான்றோர் எனப்பட்டார். சிறுபாணாற்றுப்படையில் 'முல்லை சான்ற' (169) மருதம் சான்ற (186) என்ற வரிகள் வருவதைக் காணலாம். இவைகளில் 'சான்ற' என்ற சொல் அமைந்த என்ற பொருளில் வருவதைக் காணலாம். சான்ற என்ற சொல் சங்கநூல்களில் பொருந்திய, அமைந்த என்ற பொருளில் வந்துள்ளது. ஆதலின் சான்றோர் என்ற சொல் போருக்குப் பொருந்தியவர், அமைந்தவர், போர்வீரர் என்ற பொருள் தருமென்பதில் ஐயமில்லை.

இலக்கண உரையாசிரியர்கள் 'அவனும் அவன் படைக்கலமும் சாலும்' என்ற சொற்றொடரை எடுத்துக் காட்டுவர். சாலும் என்ற சொல் பொருந்தும், போதும் என்ற பொருளில் வருவதைக் காணலாம். படைக் கலத்துக்குப் பொருந்தும் வீரனே, சாலும் போர் வீரனே சான்றோன் என்றழைக்கப்பட்டான். புறநானூற்றிலும் 'தேர்தர வந்த சான்றோரெல்லாம் தோல்கண் மறைப்ப ஒருங்கு மாய்ந்தனரே'' என்று கூறிய வரியில் சான்றோர் என்ற சொல் போர்வீரரைக் குறித்து வழங்கியதைக் காணலாம். இங்கு போர்க்கு அமைந்தோர் என்று பழைய உரை கூறுவதைக் கவனிக்க வேண்டும்.

ஈன்றுபுறந் தருத லென்றலைக் கடனே
சான்றோ னாக்குத றந்தைக்குக் கடனே
— புறம். 312

சான்றோன் என்று புறநானூறு கூறுவது போர்வீரரையே என்பது உ. வே. சாமிநாதய்யர் கூறிய குறிப்புரையால் விளங்கும். தன்குலத்துக்குரிய படைக்கலப் பயிற்சியாகிய கல்வி, அதற்குரிய அறிவு, அதற்குரிய செய்கைகள் ஆகிய இவற்றால் நிறைந்தவனாகச் செய்தல் தகப்பனுக்குக் கடமையாம் என்று உரை கூறியிருத்தலைக் கவனிக்கவேண்டும். ஆதலின் சான்றோன், சான்றோர் என்பதற்குப் பொருள் முதலில் போர்வீரர் என்பதேயாகும். பிற்காலத்தில் சான்றோர் என்பதற்குச் சால்புடையவர் நல்லவர், ஒழுக்கமுடையவர் என்று உரை கூறினர். சான்றோர் என்பவர் சங்ககாலத்தில் இருந்த ஒருவகைப் போர் வீரர் என்று கருத வேண்டும்.

சங்ககாலத்தில் குடிமன்னர்களின் படையில் இனக்குழு மக்கள் (Tribals) தனித் தனிக்குழுவாக படைவீரர்களாக இருந்தனர் என்று கருத வேண்டியுள்ளது. பிற்காலத்தில் சோழர் படையிலும் கைக்கோளர் முதலிய போரிடும் சாதியினர், இனக்குழு மக்கள் வலங்கை, இடங்கை வகுப்புப்படைவீரர்களாகவே இருந்தனர். சங்ககாலத்தில் மழவர், மறவர், பாணர் போன்ற இனக்குழுக் குடிகள் மூவேந்தர்கள் படையில் படைவீரர்

களாக இருந்தனர். பதிற்றுப்பத்திலே சேரனை 'மழவர் மெய்ம்மறை' என்று கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

மிசிபற் செருப்பிற் பூழியர் கோவே
குவியற் கண்ணி மழவர் மெய்ம்மறை
—பதிற்றுப்பத்து 21—23—24.

தண்கடற் படப்பை நன்னாட்டுப் பொருந
செவ்வூன் றோன்றா வெண்டு வை முதிரை
வாலுளைப் புரவி மழவர் மெய்ம்மறை
—பதிற்றுப்பத்து 55—6—9.

'மழவர் மெய்ம்மறை' என்று பதிற்றுப்பத்து கூறுவதால் மழவர் என்ற குடியினர் போர்வீரர்களாக இருந்ததையும் அவர்களுக்குக் கவசம் போன்று சேரமன்னன் இருந்தான் என்பதையும் அறிகிறோம். பூழியர் என்பாரும் செருப்புமலைச்சுடுத்த நாட்டில் இருந்தனர். அவர்களுக்குஅரசனாகவும் மழவர் என்ற வீரக் குடியினருக்குக் கவசமாகவும் சேர அரசர் இருந்தனர் என்று பதிற்றுப்பத்து கூறியுள்ளது. சங்ககாலத்தில் மூவேந்தர் படையில் பழங்குடி இனத்தைச் சேர்ந்த போர்வீரர்கள் தனித்தனியாக, படைகளாக அமைக்கப்பட்டு இருந்தனர் என்று கருத இடமுண்டு. பூழியர் கோவே, குடவர் கோவே என்று சொல்லப்பட்ட இடங்களில் சேரநாட்டுக்குரிய குடிகளின் பெயர்களால் சேர அரசன் விளிக்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. ஆனால் சான்றோர் மெய்ம்மறை என்ற பெயர்களில் பிற நாட்டுப் போர்வீரர்கள் அடங்கிய படைகளின் கவசம் போன்றவன் என்று சேர அரசன் விளிக்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. இவ்வாறு போரில் சிறந்த இனக்குழு மக்களைப் போர்ப் படைகளாக அழைக்கும் பழக்கம் சங்ககாலத்திலிருந்தே இருந்திருக்கின்றது.பதிற்றுப்பத்தில்மழவர் மெய்ம்மறை என்பதற்குப்பழைய உரையில் மழவர்என்றும் வீரர்களுக்குக் கவசம் போன்றோர் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது இது சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்பது போல நின்றது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. மழவர் ஒருவகை வீரர் என்றும் குதிரையையுடையவரென்றும் அகநானூறு கூறுவதை அதன் பழைய உரையில் ஒரு முக்கியமான செய்தியாகக் கூறப்பட்டுள்ளது மழவர் ஒருவகை வீரர் எனறதினாலே சான்றோரும் ஒருவகை வீரர் என்பது கொள்ளத்தக்கதே. இது போன்றே பாணர் என்பாரையும் ஒரு வகை வீரர் என்று பழைய உரையில் குறிப்பிட்டிருப்பதைக் காணலாம். இவர்கள் தமிழ் நாட்டின் வட எல்லையில் குறுநிலத் தலைவர்களாக வாழ்ந்ததை அகநானூறு 113 325 ஆம் பாடல்கள் கூறியுள்ளன. இந்தப்பாணர், பாடும் பாணரின் வேறான படைக் குடியினர் என்பதை உணர வேண்டும். இந்த வீரக் குடியினரான பாணரே பிற்காலத்தில் பெரும் பாணப்பாடி, பாணராஷ்டிரம் என்ற அரசை நிறுவி பல்லவர் போன்ற பெருமன்னரோடு சேர்ந்தும் முரணியும் வாழ்ந்தனர். பிற்காலத்தில் வந்த வாணகோவரையர்கள் இந்த பாணர் குடி வழிவந்த அரச பரம்பரையினராவர். ஆதலின் சங்ககாலத்தில் சேர, சோழ, பாண்டியர் பேரரசர்களாக இருந்த போதிலும் அவர்களுக்கடியில் பழங்குடி மக்களைச் சேர்ந்த படையினரும், குறுநிலத்தலைவர்களும் வாழ்ந்து வந்தனர் என்று தெரிகின்றது. சிறந்த போர்வீரர்கள் நிறைந்த குடியினரை (war tribes) முடிமன்னர்கள் பயன்படுத்தினர்.

பதிற்றுப்பத்தில் 'சான்றோர் மெய்ம்மறை' என்று சேர மன்னன் கூறப்பட்டது. ஒரு வரலாற்று நிகழ்ச்சி என்று கருத வேண்டும். இங்கு கூறப்பட்ட சான்றோர் ஒரு போர்க் குடியினர் எனறு கருதினால் அக்குடியினர் ஈழ நாட்டிலருந்து வந்தவர் என்று கருத பிற் காலச் சான்றுகள் உள்ளன. இன்று கேரளத்திலும் தமிழ்நாட்டிலும் உள்ள ஈழவர் தீயர், சாணர், நாடார் என்ற குடிமக்களின் வரலாற்றை ஆராயும்பொழுது இலங்கை நாட்டிலிருந்து தமிழ்நாட்டிற்கு இந்தக் குடிமக்கள் இரண்டு முறை குடியேறியதாகப் பரம்பரைச் செய்திகள் கூறுகின்றன. கி. மு. சில ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே இந்தக் குடிமக்கள் முதலல் சேரநாட்டில் குடியேறினர் என்பது கேரளத்தில வாழும் ஈழ குலமக்களும், தீயர்களும் கூறும் பரம்பரைச் செய்திகளில் தெரியவருகின்றது.

கரிகாலச் சோழன் இலங்கையை வென்று இலங்கையிலிருந்து சில குடியினரை அடிமையாகக் கொண்டு காவிரிக் கரையைச் செப்பனிடப் பயன்படுத்தினுன் என்று செவி வழிச் செய்திகள் கூறுகின்றன. இவ்வகையாக ஈழவர் தமிழ்நாட்டிலும் வந்திருக்க வேண்டும். ஆனுல் முதலில் பெரும்பான்மையாக கேரளத்தில் ஈழவர் வந்திருப்பார்கள் என்று கருதசான்றுகள் உண்டு ' கேரளத்தில் ஈழவர் களிடையேயும் தீயவர்களிடையேயும் இலங்கை நாட்டிலிருந்து வந்ததற்குப் பரம் பரைக் கதைகள் மரபுச் செய்திகள் உள்ளன. 1்1 ஆம் ஆண்டு சென்னை ராஜ்ய சென்சஸ் அறிக்கையில் ஒரு செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது. சைவர்களும் பௌத்தர்களும் ஈழநாட்டில் இருந்து சிதம்பரம் வந்து அரசன் முன்னர் வாதம் செய்தனர். அதில் சைவர் வெல்லவே ஈழ அரசனும் சைவனுக மாறிவிட்டான் ஈழவர்கள் இந்த ஈழ அரசனின் சந்ததியார் என்று தமிழ்நாட்டு சாணுரிடையே ஒரு பரம்பரைக் கதை வழங்குவது குறிப்பிடத் தக்கது.

தெற்குப் பக்கத்திலிருந்து வடக்கு இலங்கைக்கு வந்த ஈழவர் திருவாங்கூர், கொச்சி நாடுகளில் குடியேறினர் என்றும் அவர்களே தெங்ஙின மரத்தை (தென்னை), அதாவது தெற்குத் திசை மரத்தைக் கேரளத் துக்குக் கொண்டுவந்தனர்என்றும் கேரளத்து ஈழவர்கூறுவர். இந்த ஈழவரின் ஒரு பிரிவினர் கேரள ஈழவர் சாணுர் என்ற பெயரைக் குலப் பெயராகவும் பட்டப்பெயராகவும் சூடினர். இலங்கைத் தீவிலிருந்து வடக்கு மலபாரில் குடியேறியவர் தங்களைத் தீவர் கூறிக் கொண்டனர்

ஆனுல் நம்பூதிரிகளாலும் நாயர்களாலும்சாதிவகுப்பு ஏற்பட்டபோது தீயர் என்று தீண்டத்தகாதவராக ஆக்கப்பட்டனர். தீயர் தங்களை ஈழவரிலும் உயர்ந்த சாதியாகக் கருதுகின்றனர். ஈழவர் இலங்கையிலிருந்து வந்ததற்கு வேறொரு கதையும் கூறப்படுகின்றது. சேரமான் பெருமாள் ஆண்டுவந்த காலத்தில் கம்மாளர்களிடையே வந்த சண்டையில் நாட்டாண்மைக்காரர்களால் தச்ச ஆசாரிகள் துன்புறுத்தப்பட்டார்கள். ஆதலின் எல்லா தச்ச ஆசாரிகளும் இலங்கைக்கு ஓடி விட்டனர். மலையாள நாட்டில் வீடு கட்டவோ அகப்பை செய்யவோ கூட ஒரு தச்சனும் கிடைக்கவில்லை. ஆதலின் சேரமான் பெருமாள் ஈழத்துக் கண்டி அரசனை வேண்டிக் கொள்ளவே கண்டி அரசன் தச்ச ஆசாரிகளைத் திருப்பி அனுப்ப ஒப்புக் கொண்டான்.

ஆனுல் ஆசாரிகள் திரும்பவும் மலையாள நாட்டுச்குப் போக அஞ்சினர். அந்த ஆசாரிகளுச்குப் பாதுகாப்பாகவும் சேரமான் பெருமாள்அவர்களைத் துன்புறுத்தாமல் இருப்பதற்கும் தச்ச ஆசாரிகள் தங்களுடன் இரண்டு சோகர்களை (சோவர்களை) அனுப்பக் கண்டியரசனை கேட்டுக் கொண்டனர். ஆசாரிகள் அந்த இரண்டு சோகர்களுக்கும் அவர்கள் பரம்பரையினருக்கும் மூன்று மரக்கால் அரிசி கலியாணம் முதலிய சடங்குகளின்போது கொடுக்க வேண்டும் என்று உடன்பட்டனர். அதன் பிறகு ஆசாரிகள் மலையாள நாட்டுக்கு வந்தனர்.

சோகன், சேகோன் என்றபெயர்கள் ஈழவருக்கு இன்றும் வழங்குகிறது. இந்தப்பெயர்கள் சேவகன் என்ற பெயரின் திரிபாகும். பண்டைக்காலத்தில் சேவகன் என்ற பெயர் போர்வீரர்களின் தலைசிறந்தவருக்கு வழங்கியது. 'செங்கம் நடுகற்களில் சேவகன் என்ற பெயர் போரில் பல்லவ அரசருக்காகப் போரிட்டு வீரமரணம் அடைந்தவரைப் பற்றி வந்துள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். வேறு கல்வெட்டுகளிலும் இந்த வழக்கு உள்ளது ஆதலின் இலங்கைமன்னன் தச்சஆசாரிகளுக்குப் பாதுகாப்பாக அனுப்பிய ஈழவர், சேவகன் என்றழைக்கப்பட்ட போர்வீரர்களாகும். அவர்களே சான்றோராக பதிற்றுப் பத்தில் அழைக்கப்பட்டனர். சேவகன் என்ற பெயர் வழக்கும் ஈழவர் போர்வீரர்களாக அக்காலத்தில் இருந்ததைக் குறிப்பிடுகின்றது. இந்தச் கம்மாளர் கதை வேறுவிதமாகவும் கூறப்படுகின்றது. இந்தக் கதை திருவஞ்சிக் குளத்தில் கல்வெட்டாக புதைக்கப்பட்டதாகக் கூறப்படுகின்றது. இலங்கையில் இருந்து தச்ச ஆசாரிகள் வந்தபோது சிலர் பின்

ளிலேயே தங்கி விட்டனர். அவர்கள் திரும்பவும் மலையாள நாட்டுக்கு வந்தபோது அவர்களை ஏற்கனவே வந்தஆசாரிகள் தங்கள் சாதியில் சேர்க்க மறுத்தனர். அவர்களைப் பதினெட்டான்மார், பூழித்தச்சர் என்று அழைக்கின்றனர். கேரளத்தில் பூழி நாட்டில் தங்கினதால் அவர்கள் பூழித்தச்சர் என்றுஅழைக்கப்பட்டனர். இன்றும் பழைய பிரெஞ்சுத் திட்டான மாகியில் பூழி நாட்டின் தலைமையிடம் இருந்ததைக் குறிப்பிட பூழித்தலை என்ற ஊர் உள்ளது. இந்த ஊரிலும் சுற்றிலும் தீயர்கள் மிகுந்து உள்ளனர். ஈழவரும் தீயரும் முற்காலத்தில் போர்வீரர்களாக இருந்தனர் என்பதை அவர்களுடைய சில சடங்குகளும் காட்டுகின்றன. தீயர்களின் திருமணச் சடங்குகளில் சண்டைபோடுவதற்குச் செல்வது போல் மணமகன் வேட்டியைக் கிரேப் பாய்ச்சி உடுத்துக்கொண்டு கேடயமும், வாளும் எடுத்துச் செல்வான். மாப்பிள்ளைத் தோழராக வரும் இருவர் போர்வீரர்போல உடுத்திக் கூட இருந்து ஆடிக்கொண்டே செல்வர்.

தீயர்களின் சாதித்தலைவனுக்குப் பெயர் தண்டன்என்பதாகும். தண்டன்என்றபெயர் தண்டுக்குத் தலைவன் என்று பொருள் தரும். தண்டு என்பது பிற்காலத்தில் சேனையைக் குறிக்கும். தீயர்கள் போர்வீரர்களானதால் போர் வீரர்களின்தலைவன், வீரர்கள் அடங்கிய தண்டின் தலைவன் தண்டன் என்றழைக்கப்பட்டிருக்கலாம். போரில் முதன்மையாக நின்றவர்களை முதலி என்று அழைத்தது பின் சாதிப் பெயராகத் தமிழ் நாட்டில் மாறியதை இது சார்பாகக் கவனிக்க வேண்டும். தொல்காப்பியத்தில் போரில் சிறந்த வீரத்தைக் குறித்து வழங்கிய பெயரான பிள்ளை மறம் என்ற பெயரடிப்படையாகத் தோன்றியதே பிள்ளை என்ற சாதிப் பெயராகும். போரில் சிறந்தோருக்கு வழங்கிய பிள்ளை என்ற பெயர் பின்னர் சாதிப் பெயராக மாறியதைக் காணலாம்.

தீயர்களின் திருமணத்தில் மணமகன் ஊர்வலமாகச் செல்லும்போது தண்டன் தலைமையில் போர் புரிவதுபோல வாளைச் சுழற்றி போர்வீரர் உடையில் மணமகனும் சிலரும் செல்லும் சடங்கு தீயர்களின் பழைய தொழிலின் எச்சமாகவும் நினைவுமரபாகவும் கருதலாம். ஈழவரும் தீயரும் போர்வீரர்கள் என்பதற்கு மற்றொரு சான்றும் உள்ளது. கன்னட நாட்டில் கள்ளிறக்குவோர் 'ஹலெபெய்க்க' (Halepaika) என்றழைக்கப்படுகின்றார்கள். இவர்கள் ஈழவர் போலவே உருவத்திலும் நிறத்திலும் உள்ளனர் 'ஹலெபெய்க்க' என்ற பெயர் 'பழைய பய்க்க' என்று பொருள்படும் என்றும் பழைய காலத்தில் இக்குடியினர் போர்வீரர்களாக இருந்ததால் ''ஹலெபய்க்க'' (பழையபோர் வீரர்) என்றழைக்கப்பட்டதாகக் கூறுகின்றனர்.

விஜயநகர அரசாட்சியின்போது இக்குடியினரில் ஒருவன் சேனைத்தலைவனாக இருந்து ஜாகிர் பெற்றதாகவும் சொல்லப்படுகின்றது. இந்தக் கன்னடக் குடியினர் தங்களைத் தெங்கின வகுப்பு என்று சொல்லுகின்றனர். மலையாளநாட்டில் வாழும்ஈழவர்களும் இடைகாலத்தில் மலையாள நாட்டு மன்னர்களுக்குப் போர்வீரர்களாகப் பணிபுரிந்திருக்கின்றனர். போரில் இறந்துபட்டவர்களும் உரிமைகள் பெற்றிருக்கின்றனர். 18 ஆம் நூற்றாண்டில் அம்பலப்புழை ராஜாவின் படையில் போர் வீரர்களாக இருந்தவர்களில் சேகுவர் என்ற ஈழவரே நிறைய இருந்தனர் என்று வரலாற்றுஆசிரியர்கள் எழுதியுள்ளார். சேகுவர் என்ற பெயர் சேவகர் என்பதன் மாற்றமே. சங்க காலப் பெயரான சான்றோர் என்பதும் பிற்காலப்பெயரான சேவகர் என்பதும் ஒரே பொருளுடையன. பார்த்தலோமியோ (Friar Bartolomeo) என்ற வெளிநாட்டுக்காரர் ஈழவர்களைப்பற்றி எழுதியுள்ளார். அதில் ஓணம் திருவிழாவில் திருவனந்தபுரத்து ஈழவர்கள் இரண்டு பகுதியாகப்பிரிந்து கைதமுக்குஎன்ற இடத்தில் போர் புரிவதைப்பற்றி எழுதியுள்ளார். இதில் கலந்து கொள்ளாத ஈழ இளைஞன் அவமானப்படுத்தப்பட்டான் என்று எழுதியுள்ளார். இந்தச் சடங்கும் ஈழவர் போர்வீரராயிருந்ததைக் குறிக்கும். ஈழவர்களில் உள்ள வகுப்புகளில் பாண்டி ஈழவர் திருவனந்தபுரத்தில் நிறைய உள்ளனர். மலை

யாள ஈழவரில் சோழி ஈழவர் என்ற வகுப்பு உள்ளது. இவர்கள் சோழநாட்டில் இருந்து சென்ற சாணர், நாடார் ஆகலாம். கேரளத்தில் இவர்களைப் பிற்காலத்தில் குடிபெயர்ந்து வந்தவராகக் கருதுவதே சான்றாகும். ஈழவர்களில் நாடி என்ற வகுப்பினர் கார்த்திகைப் பள்ளி என்ற ஊரைச்சுற்றி இருக்கின்றனர். இவர்களுடைய பெயர் தமிழ்நாட்டு நாடார் பெயரோடு ஒத்துள்ளது. மலையாள ஈழவர்கள் அக்காலத்தில் விரும்பித் தரித்த பட்டப் பெயர் சாணன் என்பதாகும். இப்பெயர் சான்றோன் என்ற பெயரின் மாற்றம் என்று தர்ஸ்டான் கால்ட்வெல் முதலிய பலரும் எழுதியுள்ளனர்.

சான்றோன் என்பதற்குத் தலைவன் என்று தர்ஸ்டன் பொருள் கூறியுள்ளார். இந்தச் சான்றோன் என்ற பட்டம் ஈழவர்களின் சிறந்தோருக்கு அரசர்களால் வழங்கப்பட்டதாகவும் பின்னர் குடும்பப் பட்டமாகவும் பெயராகவும் மாறியதாகக் கூறுவர். ஆனால் இந்தப்பெயர் இன்று தமிழ் நாட்டில் இழிவாகக் கருதப்படுகின்றது. ஈழவர் போர்த் தொழிலில் இருந்து கள்ளிறக்கும் தொழிலில் இறங்கின போது சான்றோன் (சாணன்) என்ற பெயரும் இழிவான பெயராகக் கருதப் பட்டது. மலையாள நாட்டில் சான்றோன் (சாணன்) என்ற பட்டப்பெயருக்கு அடுத்த படியாக சிறந்ததாக பணிக்கர் என்ற பெயர் வழங்கப்பட்டது. பணி செய்பவன் பணிக்கன் சில இடங்களில் தண்டன் என்ற பெயர் பட்டப்பெயராகத் தலைவருக்கு வழங்கப்பட்டது. தண்டன் என்பது தண்டம் செய்பவன், தண்டை செலுத்துபவன் என்ற பொருளில் வழங்கியது. ஆசான் என்ற பெயரும் வழங்கிற்று. களரி பயிற்று என்ற ஆயுதப்பயிற்சி சாலைகளில் சிறந்த ஈழவர்க்கு ஆசான் என்ற பெயரும் வழங்கிற்று. தெற்கு திருவனந்தபுரத்தில் ஈழவர் முதலியார் என்ற பட்டத்தைப் பூண்டு கொண்டது அவர்கள் போர்ப் பணியில் பெற்ற தலைமையால் என்பது தெளிவாகின்றது.

ஆந்திர நாட்டில் தெலுங்கு பேசும் இடிகர் என்ற சாதியினர் கள்ளிறக்கும் தொழிலை உடையவர். இவர்களும் தங்களை முற்காலத்தில் போர்வீரர்களாக இருந்ததாகக் கூறிக்கொள்கின்றனர் தீவர் என்றும் சாணர் என்றும் தங்களைக் கூறிக்கொள்கின்றனர். ஆதலின் கேரளத்திலும் கன்னட நாட்டிலும், ஆந்திர நாட்டிலும் கள்ளிறக்குவோர் ஈழத்திலருந்து வந்ததாகவும் பழைய காலத்தில் போர்வீரர்களாக இருந்ததாகவும் கூறிக்கொள்வதால் அதற்கேற்ப மரபுகள் கதைகள் சடங்குகள் இருப்பதால், அவர்கள் தமிழ் நாட்டு சாணர்கள், நாடார்கள், கிராமணிகள் என்றே கருத இடமுண்டு.

இவர்களின் முன்னோர்கள் பதிற்றுப் பத்தில் கூறப்பட்ட போர்வீரர்களான சான்றோர் என்றே கருத வேண்டும். அவர்கள் ஈழத்திலிருந்து முதலில் குடியேறிய இடம், சேரநாடாக இருக்க வேண்டும். பின்னர் பல்லவர் காலத்தில் இன்றைய தமிழ்நாட்டில் குடியேறினர் என்று கருத பல்லவர்கள் கல்வெட்டுச் சான்று உள்ளன. பல்லவர் கல்வெட்டுச் சான்றைத் தாங்கும்படி வெளிநாட்டு பயணிகளின் செய்திகளும் உள்ளன. கி. பி முதல் இரண்டு மூன்று நூற்றாண்டுகளில் சான்றோர்கள் (சாணர்கள்) சேரர்படையில் போர்வீரர்களாக இருந்ததைப் பதிற்றுப்பத்து குறிப்பிடுகின்றது. ஆனால் ஈழநாட்டிலிருந்து வந்ததாகக் குறிப்பிடவில்லை.

இருப்பினும் பிற்காலக் கல்வெட்டுச் சான்றுகள், அதற்கும் மிகப் பிற்கால சடங்குகள், கதைகள், மரபுகள் எல்லாம் அவர்கள் ஈழநாட்டிலருந்து (வடஇலங்கையிலருந்து) வந்ததைக்காட்டுகின்றன பல்லவர்காலத்தில் தான் தென்னைமரம் நிறைய பயிரிடப்பட்டதற்குக் கல்வெட்டுச்சான்றுகள் உள்ளன சங்க இலக்கியத்தில் தென்னைமரம் மிக அரிதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது ஆனாலும் தென்னைமரத்திலிருந்து கள்ளிறக்குவது கூறப்படவில்லை. பனைமரத்தில் கள்ளிறக்குவது சங்க காலத்தில் நிறைபக் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தச் செய்தி எதைக் காட்டுகின்றது? சங்ககாலத்தில் தென்னைமரம் நிறைபப் பரவவில்லை, அதிலிருந்து கள்ளிறக்கப்படவில்லை என்பதையே

காட்டுகின்றது. இந்தச் செய்திக்கு ஆதரவாக பெரிப்புளுஸ் எழுதிய நூல்ல் தமிழகத்திலிருந்து வெளிநாட்டுக்கு ஏற்றுமதியான பொருள்களில் தேங்காயும் தென்னைமரப் பொருள்களும்கூறப்படாததை முக்கியமாகக் கவனிக்க வேண்டும். பெரிப்புளுஸ் எழுதின நூல் முதல் நூற்றுண்டு ஆகும். இந்தச் சான்றும் சங்க நூல்களில் பெரும்பாலானவையின் காலத்தைக் கி.பி. முதல் இரண்டு நூற்றுண்டுகளுக்குப் பின்னர் கொண்டுபோக முடியாது என்பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றது.

வெளி நாட்டு ஆசிரியர்களில் முதன் முதல் தென்னையைப் பற்றிக் கூறியிருப்பவர் C..m s Indico ple.s.e; என்பவராவர். இவர் கி. பி.522 ல் இருந்து 547 வரை குறிப்பு எழுதியுள்ளார். சிரியன் சிருஸ்துவர்களுடைய பழைய செப்பேட்டுக் குறிப்புகளிலும் ஒன்பதாம் நூற்றுண்டில் ஈியர்கள் தென்னைமரத் தோட்டம் வைத்திருந்த செய்தி கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தச் செய்திகள் பல்லவர் கல்வெட்டு செப்பேட்டு செய்திகளோடு ஒத்திருப்பது தெளிவாகின்றது. சிரியன் கிருஸ்துவர்களின் பரம்பரைச் செய்திகளில் அவர்களே ஈழவர்களே ஈழநாட்டிலிருந்து மலையாள நாட்டிற்கு அழைத்ததாகக் கூறுவதுண்டு. ஈழவர்கள் கொண்டுவந்தவைகளில் தென்னையொடு அலரிச்செடி, கமுகு, ஒருவகை எலுமிச்சை ஆகியவற்றையும் கூறுவர். ஈழத்தலரி என்ற செடி தமிழ் நாட்டிலும் உள்ளது.

கல்வெட்டுச் சான்றுகளில் பல்லவர்கள் காலத்தில் ஈழவரைப்பற்றிய செய்திகளைக் காணலாம். ஈழவர்கள்மேல் ஆள்வரியும்,மரம் நடுவதற்குரிய வரியும், கள் இறக்குவதற்குரிய வரியும் பல்லவர் காலத்திலும், சோழர் காலத்திலும் போடப்பட்டது. ஈழம்பூட்சி என்ற வரி ஈழவர்கள் போட்ட வரியாகும். பூட்சி என்றசொல் ஆளைக் குறிக்கும். காட்டுப் பூச்சி என்ற ஆர்காட்டுப் பேச்சுவழக்கில் காட்டாள் என்ற பொருளில் பூட்சி என்ற சொல் வழங்குகின்றது. ஒன்பதாம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த இரண்டாம் நந்திவர்மப் பல்லவனின் தண்டந்தோட்டு செப்பேட்டில் "கண்ணலக்காணமும் ஊராட்டும் குசக் காணமும் தட்டுக்காயமும் ஈழப்பூட்சியும் மிசைப்பூட்சியும்...தமனகந்நடப் பெறுவதாகவும் காவு தெங்கிடப் பெறுவதாகவும்" என்று வருகின்றது. இதில் ஈழப்பூட்சி என்ற வரியும். காவுதெங்கிடப் பெற உத்தரவும் ஈழவர் ஏறப்பெருத தெங்கு மரங்களும் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதைக்காணலாம்.

இதே போன்று மூன்றும் நந்திவர்மனின் வேலூர்பாளையச் செப்பேடும் "இவர்கள் மனம் இன்றி ஈழவர் ஏறப்பெருதவராகவும்" என்று கூறுகின்றது. ஈழவர்கள் கள்ளிறக்கக் கூடாது என்று சொல்வதால் அந்த மரங்கள் தேங்காய்க்காகவும் இளநீர் அபிஷேகத்துக்காகவும் பயன்படுத்தபட்டிருக்கலாம் என்று கருத வேண்டும். கர்ப்பூரம் இளநீர் அபிஷேகம் முதலிய வழிபாட்டுச் சடங்குகள் பல்லவர் காலத்தில் தோன்றியனவாகும். கர்ப்பூரமும், தென்னையும் வெளிநாட்டுப் பொருள்கள் என்பதை உணர வேண்டும்.

ஈழவர்கள் பல்லவர்கள் காலத்தில்தெங்கு நடுதலும் ஏறுதலும் கள் இறக்குவதலும் ஆன தொழில்களைச் செய்துவந்திருக்கின்றனர். சோழர் காலத்தில் ஈழவர்மேல் போட்ட வரி 'சான்றுன் மாட்டுமேனிப்பொன்' என்றழைக்கப்பட்டுள்ளது. ஈழவர் ஈழக்கையர் என்று சோழர் கல்வெட்டில் குறிக்கப்படுகின்றார்கள்.ஈழம் புஞ்சை (S. I. I. XVII 12) ஏனக்கானும் என்ற வரிகளும் ஈழவர்மேல் போடப்பட்ட வரிகளாகும். இது போன்றே கேரளத்தில் கி.பி 8 4 ல் ஈழவர்க்குக் கொடுக்கப்பட்ட உரிமை சாசனத்தில் வேற்று நிலங்களில் தென்னை நடும் உரிமையும், தென்னை மரம் ஏற தாய்க்கயிறு உரிமையும், ஏணி உரிமையும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. பிற்காலப் பல்லவர் காலததை ஒதது மலையாள நாட்டிலும் ஈழவர்கள் கள்ளிறக்கும் தொழிலைச் செய்து வந்தனர் என்பது தெரிகின்றது.

தென்னைமரம் சங்ககாலமான கி. பி. முதல்,இரண்டு,மூன்றுநூற்றுண்டுகளில் பரவ

லாக கேரளா உள்பட்ட அன்றைய தமிழகத்தில் இருந்ததில்லை என்பதற்குச் சங்க இலக்கியமே சான்று தருகின்றது.[3] புறநானூற்றில் ஒரு பாடலில் இளநீர் என்ற சொல் வருகின்றது. பெரும்பாணாற்றுப்படையிலும் இச்சொல் வருகின்றது. ஐங்குறுநூறு, நற்றிணை, குறுந்தொகை ஆகிய முந்திய சங்க நூல்களில் தென்னைமரத்தைப்பற்றி யாதொரு குறிப்புமில்லை. தென்னைமரம் சங்க காலத்தில் அரிதாகக் காணப்பட்டது. பரவலாகவும் மிகுதியாகவும் இருந்திருந்தால் சங்க இலக்கியத்தில் அகத்திணையில் கருப்பொருளாகக் கூறப்பட்டிருக்கும். மிகப் பிற்காலத்து இலக்கண நூல்களும் தென்னை மிகுந்திருந்தபோதுகூட பழைய சங்ககால மரபைப் பின்பற்றித் தென்னையை நெய்தற்திணைக்குரிய கருப்பொருளாகக் கூறவில்லை. சங்கநூல்களில் அரிதாகத் தென்னைமரம் கூறப்பட்டிருந்தாலும் அதிலிருந்து கள் இறக்குவது கூறப்படவே இல்லை. ஆனால் பனைமரத்தில் இறக்கிய கள்ளைப்பற்றிப் பல சங்கப்பாடல்கள் கூறுகின்றன. ஈச்சமரக் கள் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆதலின் தென்னைமரம் சங்ககாலத்தில் தமிழகத்து வந்ததாயினும் அதிலிருந்து கள் எடுக்கும் தொழில் வரவில்லை என்பது தெளிவாகின்றது.[4] தென்னைமரம் பசிபிக் தீவிலிருந்தும், ஈழத்திலிருந்தும் இந்தியாவுக்கும் தமிழகத்திற்கும் வந்ததாகப் பல தாவர நூல் அறிஞர்கள் ஆராய்ந்து கூறியுள்ளனர்.

கி மு சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே தென்னை இலங்கையிலிருந்து தமிழ்நாட்டிற்கு வந்திருக்கலாம் என்றும் அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். ஆதலின் ஈழவர் கி. மு ஓரிரண்டு நூற்றாண்டுகளிலோ அல்லது கி பி. முதலிரண்டு நூற்றாண்டிலோ தமிழகத்திற்கு வந்திருந்திருக்கலாம். அவர்கள் தென்னை மரத்தைக் கொண்டுவந்திருக்கலாம். ஆனால் கள் இறக்கும் தொழிலை அக்காலத்திலேயே கொண்டுவந்திருக்க முடியாது. கேரள அறிஞர்கள் பரம்பரைக் கதைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு கேரளத்துக்கு ஈழவர் கி. மு. அல்லது கி. பி. முதல் இரண்டு நூற்றாண்டுகளில் தென்னையோடு தென்னங்கள் இறக்கும் தொழிலைக் கொண்டுவந்தனர் என்று கூறுவதற்குச் சங்க நூல்களில் சான்றுகள் இல்லை. பெரிப்புளூஸ் முதல் நூற்றாண்டில் எழுதிய ஏற்றுமதிப் பொருளில் தென்னை இல்லை. அவ்வளவு பரவலாகவும் மிகுதியாகவும் தென்னை அன்றைய சேரநாட்டிலோ தமிழகத்திலோ இல்லை.

ஆனால் இறக்குமதிப் பொருள்களில் யவனர் கொண்டுவந்த மது உள்ளது. பல வகை மதுவைப்பற்றி அதாவது அரிசிக் கள், தினைக் கள், பழங்களிலிருந்து இறக்கிய கள், பனங் கள், ஈச்சங் கள், யவனர் சாடிகளில் அனுப்பிய மது ஆகியவற்றை மகிழ்ச்சியுடன் குறிப்பிட்ட சங்கப்புலவர்கள் தென்னங் கள்ளைக் குறிப்பிடாது விட்டுவிடுவரா? ஆதலின் ஈழவர் முதலில் சங்கக்காலத்தில் வந்தபோது தென்னங் கள்ளை இறக்கும் தொழிலைக் கொண்டுவரவில்லை.

ஆனால் அவர்கள் சேரர்படையில் சான்றாராக, போர்வீரராக வந்து சேர்ந்ததற்குப் பதிற்றுப்பத்து ஆதாரம் தருகின்றது. இதே பதிற்றுப்பத்து தென்னைமரத்தைப்பற்றிக் கூறியிருப்பினும் சான்றோர் கள்ளிறக்கியதைப் பற்றியோ தென்னங் கள்ளைப்பற்றியோ கூறவில்லை. ஆதலின் கி பி. முதல் இரண்டு நூற்றாண்டுகளில் ஈழ நாட்டிலிருந்து போர் வீரராகச் சான்றோர் சேர நாட்டிற்கு வந்திருக்கலாம் என்று கருத வேண்டும்.

சங்கநூல்களில் ஈழவர், தீவகர் என்ற பெயர்கள் இல்லை. பல்லவர் காலத்திலேதான் தென்னை மரத்திலிருந்து கள்ளிறக்கும் தொழிலைத் தெரிந்த ஈழவர் இலங்கையிலிருந்து சேர நாட்டிற்கும் தமிழ்நாட்டிற்கும் வந்தனர். இவர்களை ஈழவர் என்று அழைத்தனர். ஈழவரே தென்னங் கள்ளை இறக்குவதை முதலில் தமிழகத்தில் கொண்டுவந்ததால் கள்ளிற்குப் பெயராக ஈழம்என்ற பெயர் பிற்காலத்தில் வழங்கலாயிற்று. ஆனால் இந்த ஈழவரும் தங்களைச் சான்றான் என்று பழைய பெயரால் கூறிக்கொள்வதிலேயே பெருமைப்பட்டனர். ஈழவர்களின் தலைவர்களுக்குச் சான்றான் என்ற பட்டம் அரசர்களால் அளிக்கப்பட்டது. ஆதலின் ஈழவர்களும் கள்ளிறக்கும்

தொழிலைவிட தங்களுடைய முற்காலத் தொழிலான போர்த்தொழிலையே பெருமையாகக் கருதிச் சான்றோன் என்ற பட்டப் பெயரை வைத்துக் கொள்ள ஆசைப்பட்டனர்.

12 ஆம் நூற்றாண்டில் பெரியபுராணம் எழுதிய சேக்கிழாரும் ஈழகுலச் சான்றோர் என்று ஏனாதிநாதரைக் குறிப்பிடுகின்றார். ஏனாதி என்ற பெயர் படைத்தலைவர் பெயர் என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளார். இச்செய்தியும் ஈழத்தில் இருந்த சான்றோர் சாதியினர் படையில் இருந்தனர், படைத்தலைவராக இருந்தனர் என்பதைக் காட்டுகின்றது. பல்லவர், சோழர் கல்வெட்டுகளில் ஈழவர் என்ற பெயர் பரவலாக இருந்தாலும் தமிழகத்து ஈழவர்கள் சான்றார் (சாணார்) என்றுதான் இன்றும் சொல்லிக்கொள்கின்றனர். கிராமணி என்ற பெயராலும், நாடார் என்ற பெயராலும் இன்று அழைக்கப்படுபவர் 'சான்றோர்மெய்ம் மறை' என்று பதிற்றுப்பத்தில் அழைக்கப் பட்ட 'சான்றோர்' என்பதில் ஐயமில்லை. இந்தச் சான்றோர் இன்றைய சாணார் சாதியாரின் முன்னோர் என்று கருத வேண்டும். சங்க காலத்தில் இவர்கள் சேரநாட்டுக்கு வந்து சேரமன்னர் படையில் போர்வீரராக சான்றோர் என்ற பெயருடன் இருந்தனர். இவர்களுக்குப் பின்னர் பல்லவர் காலத்தில் வந்த ஈழவர் தீயர் ஆகியோர் கள்ளிறக்கும் தொழிலைப் பல்லவர் காலத்தில் கொண்டுவந்தனர்.

கள்ளிறக்கும் தொழில் காரணமாக சான்றோர் (சாணார்), ஈழவர், தீயர் ஆகிய மூன்று வகுப்பினரும் தாழ்ந்த சாதியினராகக் கருதப்பட்டனர். பல்லவர்கள் காலத்தில் தான் வைதீக இந்து மதத்தின் பாதிப்பால் சாதிகள் பெருகின. சங்கிர்ண சாதிகள் தோன்றின. வைதீக இந்து மதத்தில் எள்ளைக் கசக்கி எண்ணெய் எடுப்போரைத் தாழ்ந்த சாதியாராகக் கருதினதுபோல தென்னம் பாளையைக் கசக்கிக் கள்ளிறக்குவோரையும் தாழ்ந்த சாதியினராகக் கருதினர்.

ஆனால் அதே சமயத்தில் போர்த்தொழிலில் சிறந்தோர் உயர்ந்த சாதியினராகக் கருதப்பட்டனர். ஆதலின் தங்கள் தங்கள் சாதியை உயர்த்துவதற்குப் பிற்காலத்தில் போர்த் தொழிலில் சேருவது வழக்கமானது. போர்த்தொழில் செய்த கைக்கோளர் நெய்யும் தொழிலுக்குச் சென்றபோது சாதியில் தாழ்வு பெற்றனர். அதுபோலவே சங்க காலத்தில் போர்த்தொழில் செய்த சான்றோரும் கள் இறக்கும் தொழில் செய்தபோது தாழ்ந்த சாதியினராக்கப்பட்டனர்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Castes and Tribes of South India, Edgar Thurston.
2. Seminar on Hero Stones, Edited by R. Nagasamy.
3. செந்தமிழ்ச்செல்வி, பிப்ரவரி 1974. இளசீர்— பி. எல். சாமி.
4. (a) De Condolle A. 1884, Origin of cultivating plants-Kegan Paul Trench and Co., London.
   (b) Vevilov, V. I. (1926) The origin, variation, immunity and breeding of cultivated plants-Chronics Botanica 13 (16) 1949-50.
   (c) An introduction to the Botany of Tropical Crops-Leslie S. Cobley.

தமிழகப் பிரசஸ்திகளும் மெய்க்கீர்த்திகளும்

பகுதி 3 வரலாற்றியல்பு

(17 வது இதழ் தொடர்ச்சி)

வி. சிவசாமி

பிரசஸ்திகளும், மெய்க்கீர்த்திகளும் அவ்வக்கால மன்னர் ஆதரவினைப் பெற்ற அவைப் புலவராலோ, கவிதை ஆற்றல் வாய்ந்த அதிகாரிகளாலோ, பிற புலவர்களாலோ இயற்றப்பட்டவை. இவை வெளிப்படையாகவே புலப்படுத்துவதுபோல, மன்னரையோ, பிறரையோ பற்றிய புகழுரைகளாகவே விளங்குகின்றன. எனினும், இப்புகழுரைகளுக்கும் அடிப்படையிலே பெரும்பாலும் வரலாற்றுரீதியிலான வெற்றிகளோ, பிற சம்பவங்களோ, புகழப்படுவோரின் பண்புகளோ, குணதிசயங்களோ அமைந்துள்ளன எனலாம். மெய்க்கீர்த்தி எனும் பெயர் வேறு வகையான புகழுரைகளிலிருந்து இதனை வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்காகப் பயன்படுத்தப் பட்டதாகலாம். வெறும் புகழுரைகளாக, பொய்க்கீர்த்திகளாக அன்றி மெய்க்கீர்த்திகளாகவே இவை விளங்க வேண்டுமென இவ்வகைப்பிரபந்தத்தினை உருவாக்கியவர்கள் கருதியிருப்பர் எனக் கொள்ளலாம்.

முன்னர் எழுதிய கட்டுரைகளிலே பிரசஸ்தி, மெய்க்கீர்த்தி ஆகியனவற்றின் முன்னோடியான இலக்கிய வடிவங்கள், அவற்றின் வளர்ச்சிபற்றிக் குறிப்பிட்டிருந்தோம். பிரசஸ்தியின் முன்னோடிகளான காதா, நாராசம்ஸி போன்றனவும், மெய்க்கீர்த்தியின் முன்னோடியான புறப்பாடல்கள், சிலப்பதிகாரம் முதலியனவும் உண்மையான வரலாற்றுச் சம்பவங்களை ஓரளவாவது அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளமை கவனித்தற்பாலது.

மேற்குறிப்பிட்டவகைப் பிரபந்தங்களை இயற்றியோர் தாம் குறிப்பிடும் நிகழ்ச்சிகள், புகழும் மன்னரின் குணதிசயங்கள் முதலியனவற்றைப் பெரும்பாலும் நேரிலேயே கண்டிருப்பர். தமக்கு முற்பட்ட காலச்சம்பவங்கள், மன்னரின் குணதிசயங்கள், வெற்றிகள் முதலியனவற்றைப் பிறர் மூலமோ, மன்னராலே பேணப்பட்டுவந்த ஆவணங்கள் மூலமோ அறிந்திருப்பர். சமுத்திரகுப்தனின் அலஹபாத் தூண் பிரசஸ்தியினை இயற்றிய ஹரிசேனன், குப்தப் பேரரசிலே கடமையாற்றிய மிக உயர்தர அதிகாரியாவர்.[73] இதுபோலவே, வேள்விக்குடிச் செப்பேடுகளிலேயுள்ள தமிழ்ப் பிரசஸ்தியினை யாத்த ஏனதிச் சாத்தன் ஒரு சேனாபதியாவன்.[74] மன்னர் மேற்கொண்ட நடவடிக்கைகளிலே, போர்க் காலத்தில் என்றால் என்ன, சமாதான காலத்தில் என்றால் என்ன புலவர்கள் நன்கு கலந்து கொள்வர். அரசர்களுக்கும், புலவர்களுக்கும் இடையிலான தொடர்புகள் மிக அன்னியோன்னியமாக நிலவின என்பதற்குச் சங்க நூல்கள் பிற்காலத்தமிழ் நூல்கள் மட்டுமின்றி வடமொழி நூல்களும் தக்க சான்று பகருவன. பிரசஸ்தி சமகால வேந்தனை மட்டுமின்றிப் பெரும்பாலும் அல்லது ஓரளவிற்கு அவனுடைய முன்னோர் — சில வேளைகளிலே, பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலத்

திலே வாழ்ந்த முன்னோரைப்பற்றியும் புகழ்ந்துரைக்கும். ஆனால், மெய்க்கீர்த்தியோ சமகால வேந்தனை மட்டுமே விதந்து கூறும். எடுத்துக்காட்டாக, பல்லவ நந்திவர்மனின் காசக்குடிச் செப்பேடுகள்,[75] பாண்டிய நெடுஞ்சடையனின் வேள்விக்குடிச் செப்பேடுகள்,[76] சோழ ராஜேந்திரனின் திருவாலங்காட்டுச் செப்பேடுகள்[77] முதலியனவற்றிலே வரும் பிரசஸ்திகள் முதலாம் ராஜராஜனின் மெய்க்கீர்த்திகள்[78] முதலியனவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

பிரசஸ்திகளை எழுதிய ஆசிரியர் தத்தம் புரவலரான மன்னருக்குச் சற்று முற்பட்ட காலத் தலைமுறையினரைப்பற்றித் தாமே அறிந்திருப்பர் அல்லது கேள்விப்பட்டிருப்பர். அரசரின் ஆணையினால் எழுதப்பட்டுப் பேணப்பட்டு வந்த மரபுகள் அல்லது செவி வழியாகப் பேணப்பட்டு வந்த மரபுகள் அல்லது இரண்டினையும் இவர்கள் பயன்படுத்தியே தமக்குப் பல ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட மன்னரைப்பற்றிய தகவல்களைப் பெற்றனர் எனக் கொள்ளுதல் தவறாகாது. மேலும் குறிப்பிட்டகால மன்னரைப்பற்றிய பழைய இலக்கிய மரபுகளிலே பேணப்பட்டு வந்த செய்திகளையும் அவர்கள் பயன்படுத்தியிருப்பர்.

பழைய காலம் தொட்டு, இந்திய மன்னர் அவைகளிலே ஆளும் அரசர், அவரின் முன்னோரின் பெயர்ப்பட்டியல், அவர்களின் சாதனைகள்பற்றிய ஆவணங்கள் (வம்சாவளிகள்) பேணப்பட்டு வந்தன. இதற்குப் புராணங்கள் ஓர் எடுத்துக்காட்டாம். புராணங்களுக்கு உரிய பஞ்சலக்ஷணங்களில் ஒன்று கலியுகத்தில் ஆட்சி செய்த மன்னர் வரலாறும்.[79] வம்சாவளிகள் பேணப்பட்டு வந்தமையினை அர்த்தசாஸ்திரம்,[80] யாஜ்ஞவல்க்யஸ்மிருதி[81] போன்ற நூல்களாலும் அறியலாம். மேலும், கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு முற்பாதியில் இந்தியாவிற்கு வந்த சீன யாத்திரீகரான கியூன்சாங் என்பவர் கூறியிருப்பன மனங் கொளற்பாலன. அதாவது 'நிகழ்ச்சிகளை ஒவ்வொரு மாகாணத்தவரும் உத்தியோக பூர்வமாக எழுதிப் பேணி வருகின்றனர். இத்தகைய நிகழ்ச்சிகள் எழுதப்பட்டுள்ள ஆவணங்கள் நி-லோ-பி-ச (நிலபித — நிலநிறச் சேமிப்பு) என அழைக்கப்படும். இவ் ஆவணங்களிலே நன்மை தீமை பற்றிய நிகழ்ச்சிகள், அதிர்ஷ்டம், துரதிர்ஷ்டமான சம்பவங்கள் யாவும் கூறப்பட்டுள்ளன'[82] என்பதாம். மேலும் கி பி 11ம் நூற்றாண்டுத் தொடக்கத்தில் இந்தியாவுக்கு வந்த அல்பிரூனி எனும் அராபிய அறிஞர் சமகாலத்திலே வடமேற்கு இந்திய எல்லையிலாட்சி செய்த இந்துஷாஹி மன்னரின் வம்சாவளிகள் நகர் கோட் எனுமிடத்திலே பட்டுத்துணியிலெழுதப் பட்டுப் பேணப்பட்டமையினைக் குறிப்பிடுகிறார்.[83] இவ்வாறு மன்னர் வரலாறு பற்றிய ஆவணங்கள் பேணப்பட்டன.[84] இதற்குத் தமிழகமும் புறநடையன்று. இவ்வாறு இல்லாவிடில், பல்லவர்[85] பாண்டியர்[86] சோழர்[87] ஆகியோரின் நீண்ட பிரசஸ்திகள், நெடுங்காலத்திற்கு முற்பட்ட மன்னர் வரலாறுபற்றி எவ்வாறு கூற முடியும்? சங்க நூல்கள், சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை போன்ற இலக்கிய நூல்களிலே வரும் சில குறிப்புகளை மட்டும் பயன்படுத்திப் பிரசஸ்திபாசிரியர் கூறியிருப்பர் எனக் கொள்ளுவதற்குத் தக்க சான்றுகளில. பிரதேசவாரியான தேசீயம் இந்தியா அடங்கலும் குறிப்பிட்ட காலப் பகுதியிலிருந்து மொழிவாரியாக நிலவி வந்துள்ளது. தமிழகத்திலே மொழிவாரியான தேசீயம் சங்ககாலத்திலே நிலவிவந்துள்ளது. இக்கருத்துத் தமிழகம், எனத் தமிழ்மொழி நிலவிய பிரதேசத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளமையினாலும் தண்டமிழ், செந்தமிழ், நற்றமிழ் என அடைமொழிகளுடன் தமிழ் எனும் பதம் சங்க நூல்களிலும், அவற்றையொட்டி எழுந்த சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை முதலியனவற்றிலும் வருவதாலும் நன்கு புலனாகும்.[88]

பண்டைத் தமிழகத்தினைப் பொறுத்தவரை இந்தியாவின் பிற மாநிலங்களில் இல்லாத சிறப்பு ஒன்று உண்டு. அதாவது, பழையகாலம் தொட்டுச் சில அரசவமிசங்கள் நெடுங்காலமாகப் பல நூற்றாண்டுகளாக ஆட்சி செய்தமையாகும். சேரர், சோழர்,

பாண்டியர் வமிசங்கள் (சில இடைவெளி விட்டு) ஆயிரத்துக்கு மேற்பட்ட (சுமார் கி மு 6— கி. பி. 1.ம் நூற்றாண்டு வரை) ஆண்டுகளாக ஆதிக்கம் பரந்த அளவிலோ, குறுகிய அளவிலோ செலுத்தி வந்தமை கவனித்தற்பாலது. இவர்களிலே பேரரசுகள் அமைத்துப் பிற நாடுகள் சிலவற்றிலும் ஆதிக்கத்தினை விரிவுபடுத்திய இடைக்காலப் பாண்டியரும், சோழரும் தம் முன்னோர்களைப் பிரசஸ்திகளிலே நினைவுகூர்ந்தனர். அவர்களைப் புகழ்ந்து புகழ் மாலைகளை யாத்து ஆதரவு பெற்று மகிழ்ச்சியடைந்த புலவர்கள் பிரசஸ்திகளைச் சமகால மன்னரின் பிரசஸ்திகளாக மட்டுமன்றி அவர்களின் வமிசப் பிரசஸ்திகளாகவே இயற்றியுள்ளனர்.

எனவே, பாண்டிய சோழ வமிசப் பிரசஸ்திகளுக்கான முற்பட்டகாலச் செய்திகளை இவற்றின் ஆசிரியர் வரலாற்று ரீதியில் எழுதப்பட்டுள்ள ஆவணங்கள், இலக்கிய மரபுகள் செவிவழி மரபுகள் ஆகியனவற்றில் ஒன்றிலிருந்தோ, பலவற்றிலிருந்தோ பெற்றிருப்பர். கரிகாலன் போன்ற சங்ககால மன்னர் சிலர் தாமியற்றிய சாதனைகளாலே மக்கள் உள்ளங்களைக் கவர்ந்தனர். அவர்களின் சாதனைகள் சிலவற்றைக் கருவாகக் கொண்டு பல கதைகள் உருவாகின. இது பற்றிப் பேராசிரியர் கே. எ. நிலகண்ட சாஸ்திரி குறிப்பிட்டுள்ளார்.[89] தமிழகத்திலே மட்டுமன்றித் தமிழகத்திற்கு வெளியே உள்ள ஆந்திரதேசம் போன்ற பிறமாநிலங்கள் சிலவற்றிலும் கரிகாலன் பற்றிய கதைகள் நிலவின.[90] ஆகவே, பிரசஸ்திகள் கூறும் பொருள், வரலாற்று ரீதியிலான சம்பவங்கள், பழைய ஆவணங்கள், மரபுவழிக் கதைகள் முதலியனவற்றை ஓரளவாவது கொண்டுள்ளன எனலாம் இலக்கிய ரீதியிலே நோக்கும் போது பாண்டிக்கோவை, கலிங்கத்துப்பரணி, மூவருலா போன்ற நூல்களிலே வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் இலக்கிய வடிவிலே கூறப்பட்டுள்ளன. இது பற்றிப் பிறிதொரு கட்டுரையிலே விரிவாக ஆராயப்படும். எடுத்துக்காட்டாகக் கலிங்கத்துப் பரணியிலே வரும் இராசபாரம்பரியம் எனும் பகுதியினைச் சுட்டிக் காட்டலாம்.

மெய்க்கீர்த்தியினை முதலில் உருவாக்கியவர் எவர் ஆயினும் அவரின் வரலாற்றுணர்வும், மதிநுட்பமும் நன்கு குறிப்பிடற்பாலன. இந்தியச் சாசனவியலிலே பொதுவாகக் காணப்படும் இலக்கியப் பண்பு இங்கு காணப்படுகிறது. ஆனால் பிற இந்தியச் சாசனவியலிலே காணப்படாத அமிசம் ஒன்று கவனித்தற்பாலது. அதாவது, இதன் தொடக்கத்திலே வரும் முத்திரைச் சொற்றொடர் இஃது எந்த அரசனுடையதென்பதை மிகத் தெளிவாகக் காட்டும். இத்தகைய முறை இந்தியாவின் பிற மாநிலங்களிலுள்ள சாசனங்களிலே காணப்படாத ஒன்றும். ஆனால், மெய்க்கீர்த்தி ஆசிரியரின் பெயரோ பிற விபரங்களோ கூறப்படுவதில்லை. ஆனால், பிரசஸ்தியின் ஆசிரியர் பெயர் பொதுவாக முடிவிலே கூறப்படுவது கவனித்தற்குரியது. எடுத்துக் காட்டாக, சுந்தர சோழனின் அன்பில் செப்பேடுகளிலுள்ள பிரசஸ்தி எழுதிய மாதவப்பட்டயஜ்வன்,[91] பல்லவ நந்திவர்மனின் காசக்குடி செப்பேடுகளிலுள்ள உதயேந்திரம் பிரசஸ்தியினை எழுதிய பரமேசுவரன்[92] முதலியோரைக் குறிப்பிடலாம். இவ்வாறு பிரசஸ்தியிலே புகழப்படும் மன்னர் மட்டுமன்றி, அதனை எழுதிய ஆசிரியர் பெயர் அவரின் மூதாதையர், அவரின் தொழில் முதலியனவும் கூறப்படுதல் கவனித்தற்பாலது. இஃதும் ஒருவகையிலே ஆசிரியரின் வரலாற்றுணர்வினைக் காட்டுகிறது. அவர் அனுமதேயமாக இருக்க விரும்பிலர். மெய்க்கீர்த்தியிலே சமகால மன்னரே புகழ்ந்துரைக்கப்படுகிறார். ஆகவே கூறப்படும் விடயம் சமகாலத்ததே.

இவ்விருவகைப் பிரபந்தங்களிலும் கூறப்படும் விடயம் காலமுறைப்படி எடுத்துரைக்கப்படுகின்றதா? என்பது அடுத்து எழும் கேள்வி. பிரசஸ்தியிலே கூறப்படுவன இந்திய அரசியற் கோட்பாட்டிற்கமைய மன்னர் மேற்கொள்ளும் திக்குவிசயம் பற்றிய மரபு வருணனைகளைப் பின்பற்றிக் கூறப்பட்டிருக்கலாம். இதன்படி பொதுவாக அரசன் தனது அரசினைச் சூழ்ந்துள்ள அயலரசுகளுக்கு எதிராக இடமிருந்து வலமாகத்திக்குவிஜயத்தினை மேற்கொள்ளுவான்.

இவ்வாறே எல்லா மன்னரும் செயலாற்றினர் எனவும் கொள்ள முடியாது. சந்தர்ப்பம், சூழ்நிலை, தேவை முதலியனவற்றிற் கேற்பவே திக்குவிஜயம் நடைபெறும். இவ்வாறு கூறப்படும் வருணனைகளிலே சம்பவங்கள் யாவும் கால வரன்முறைப்படி முழுமையாகக் கூறப்படாவிடினும், பெருமளவு கூறப்படுகின்றன எனலாம். மெய்க்கீர்த்தி சமகால மன்னனின் வெற்றிகளைப் பெருமளவு காலமுறைப்படி எடுத்துரைக்கும். ஆகவே ஓர் அரசனின் ஆரம்பக்கால மெய்க்கீர்த்திகளுடன் இறுதிக்கால மெய்க்கீர்த்திகளை ஒப்பிட்டு நோக்கும்போது, மெய்க்கீர்த்தி எவ்வாறு காலமுறைப்படி வளர்ந்து செல்கிறது என்பதை அவதானிக்கலாம். இதே வேளையில் ஒரே அரசனின் சமகால மெய்க்கீர்த்திகளுடன் பிரசஸ்திகளை ஒப்பிட்டு நோக்கும் போது, இவ்விரண்டிற்குமுள்ள ஒற்றுமை, வேறுபாடுகள் தெட்டத் தெளிவாகும்.

மெய்க்கீர்த்தி சமகால மன்னரையே சிறப்பாகப் புகழ்ந்துரைப்பதாலே, இதிலே, பௌராணிக இதிஹாஸ மரபுகள் அதன் முதற் பகுதியில் இடம் பெறுவதில்லை. கூறப்படும் பொருள் தொடக்கத்திலிருந்தே விதந்துரைக்கப்படும். ஆனால், பிரசஸ்திகளிலே, பௌராணிக, இதிஹாஸ மரபுகள் முற்பகுதியிலே விரிவாகவோ சுருக்கமாகவோ இடம் பெறும். நீண்டகால வரலாற்றினைப் பிரசஸ்தி எடுத்துரைப்பதாலே, குறிப்பிட்ட அரச மரபிற்குத் தொன்மையும், தெய்விக இயல்பும் சிறப்பும், உயர்வான உரிமையுமளித்தற்கான வகையில் அம்மரபின் தோற்றம் கூறப்படும். எடுத்துக்காட்டாகப், பாண்டியர், சோழர் வரலாற்றினை முறையே கூறும் வேள்விக்குடிச் செப்பேடுகள், திருவாலங்காட்டுச் செப்பேடுகள் முதலியன வற்றைக் குறிப்பிடலாம். எடுத்துக்காட்டாக, முன்னையதிலே, ஊழிமுடிவின்பின் உலகினைக் காத்தற்காகச் சிருஷ்டி கர்த்தாவினாலே சந்திரனிலிருந்து இம்மரபு தோன்றியமை பற்றியும், இம்மரபிற்கு அகத்திய முனிவர் குலகுருவாக விளங்கினார் எனவும் கூறப்படுகிறது.[93] பின்னையதிலே சோழமரபு சூரியனிடமிருந்து தோன்றியது பற்றியும், உண்மையான சோழமன்னருக்கு முன்வாழ்ந்த பௌராணிக மன்னர் சிலர் பற்றியும் கூறப்படுகிறது.[94] இவ்வாறு ஆளும் அரச குலங்களுக்குப் பெருமதிப்பு அளிக்கும் வகையில் பிரசஸ்தி கூறும் பாங்கு ஆரம்ப காலத்திலே வட இந்தியாவிலெழுந்த குப்த பிரசஸ்திகளிற் காணப்படவில்லை. ஆனால் குப்தருக்குச் சமகாலத்திலே ஆட்சி செய்த தக்கண, தென்னிந்திய அரசர்களின் பிரசஸ்திகள் சிலவற்றிலே பௌராணிக மரபுகள், இயல்புகள் காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, வாகாடகர், கதம்பர், பல்லவர் சாசனங்கள் சிலவற்றினைக் குறிப்பிடலாம்.[95] ஆனால், தொன்றுதொட்டு நிலவிய தமிழக மூவேந்தர் குலச் சாசனங்களிலே கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டின் பின் இவ்வியல்புகள் காணப்படுகின்றன. அகில இந்தியச் சாசன ரீதியிலே நோக்கும் போது கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் மேற்குறிப்பிட்ட இயல்புகள் பல இடங்களிலும் நிலவுவதைக் குறிப்பிடலாம். ஆனால், வரலாற்று ரீதியிலே நோக்கும் போது, இத்தகைய பௌராணிகப் பகுதிகளை எளிதிலே நீக்கி விட்டு வரலாற்றுச் சார்பான பகுதிகளை நுணுகி ஆய்தல் அவசியமாகின்றது.

இவ்விரு வகையான பிரபந்தங்களும், பெரும்பாலும் செய்யுள் வடிவிலேதான் அமைந்துள்ளன. எனவே, புலவர்கள் தத்தம் புரவலரையும் அவரின்முன்னோரையும்தத்தம் கற்பனசக்திக்கும் கவிதையாற்றலுக்கு மேற்பப் புகழ்ந்துரைப்பதற்கு வாய்ப்புகள் உள்ளன. உவமைகள் உருவகங்கள், பிற அணிகள், பௌராணிக, இதிஹாஸ வீரர் கதைக் குறிப்புகள் முதலியன இடம் பெற்றுள்ளன. இவற்றினால், இவை கூறும் பொருளின் வரலாற்றியல்பு பாதிப்படைகின்றது. நிகழ்ந்தவற்றை மிகைபடாதும், குறைபடாதும் நிகழ்ந்தவாறு எடுத்துரைப்பதே வரலாறு. வரலாற்றிலே கற்பனசக்திக்கோ கவிதை ஆற்றலுக்கோ இடமில்லை. ஆகவே, பௌராணிக, இதிஹாஸ, கவிதை இயல்புகள் மேற்குறிப்பிட்ட பிரபந்தங்களிலே காணப்படுவதால், இவை

கூறும் செய்திகளை முற்றிலும் பொய்க் கீர்த்திகளென ஒதுக்கி விட முடியாது. ஏற்கனவே, குறிப்பிட்டவாறு வரலாற்று ரீதியிலான செய்திகளிவற்றின் அடிப் படையிலே காணப்படுகின்றன. ஆகவே, வரலாற்றுத் தொடர்பற்றவையினைக் களைந்து வரலாற்றுச் சார்பானவற்றை வரலாற்று ஆய்வாளன் தெரிந்து எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும். இத்தகைய ஆய்விலே இவை கூறும் பொருள் கூறப்பட்டிருக்கும் விதம், மன்னரையும், பிறரையும் புகழ்வதற்குக் கையாளப்பட்டுள்ள வழிவகைகள் அலசி ஆராயப்பட வேண்டும். அது மட்டுமன்றி இவை கூறும் பொருள் சமகாலப் பிறசாசனங் கள், இலக்கிய மூலங்கள், பிற தொல் பொருளியற் சின்னங்கள் ஆகியவற்றுடன் ஒப்பிட்டு, ஆராயப்பட்டு எந்த அளவிற்கு உறுதிப் படுத்தப்படலாம் என்பதும், இதன் பின் இதனை எந்த அளவிற்கு வரலாற்று ரீதியிலேற்றுக் கொள்ளலாம் என்பதும் கவனிக்க வேண்டியவை. வரலாறு பற்றிய பல்வேறு மூலங்கள் தரும் சான்றுகளை நுணுகி ஆராய்ந்தே வரலாற்றுண்மையினை அறிதல் அவசியமாகும். குறிப்பிட்ட மெய்க் கீர்த்தியிலோ, பிரசஸ்தியிலோ குறிப்பிட்ட சம்பவம் கூறப்படுவதாலதனை மேலெழுந்த வாரியான வரலாற்றுண்மையாக ஏற்றுக் கொள்ளமுடியாது.

இவ்வாறு நோக்கும் போது பல்லவர் பாண்டியர், சோழப் பெருமன்னர் காலப் பிரசஸ்திகளின் வரலாற்றியல்பிலே அடிப் படை மாற்றங்கள் அதிகமில்லை. இவை காலத்தால் முந்தியனவாயினும், பிந்தியன வாயினும், வரலாற்று நோக்கிலே ஒருமைப் பாடு உள்ளது. ஆனால் காலத்தால் முந்திய பிந்திய மெய்க்கீர்த்திகளிலே வரலாற்றியல்பு நன்கு பாதிக்கப்பட்டுள்ளது. சோழப் பெரு மன்னர், அவர்களை யடுத்துப் பதின்மூன்றும் நூற்றாண்டுத் தமிழகத்திலே ஆதிக்கம் பெற்ற பாண்டியப் பெருமன்னர் மெய்க் கீர்த்திகளின் வரலாற்றியல்பு பெருமளவு ஒரே மாதிரியாகவே இலங்குகின்றது. ஆனால், மிகப் பிற்பட்டகால – கி. பி. பதினைந்தாம். பதினாறும் நூற்றாண்டு காலத்திய பாண்டி யரின் மெய்க்கீர்த்திகளின் வரலாற்றியல்பு குன்றி அவை பெருமளவு பொய்க்கீர்த்தி களாகவும் காணப்படுகின்றன.[96] தம் குலப் புகழ் மங்கிய காலத்திலே ஆட்சி செய்த பாண்டியர் சிற்றரசராகவே இருந்த போதி லும் குலப்புகழ் சிறப்புற்றோங்கிய கால நிலையிற் போன்று தம்மைக் கருதிப் புகழ் மாலைகள் எழுதுவித்துள்ளனர் போலும். ஆகவே, காலம் செல்ல மெய்க்கீர்த்திகளின் வரலாற்றியல்பு குன்றிச் செல்வதை அவதானிக்கலாம். ஆகவே, பிரசஸ்திகள், மெய்க்கீர்த்திகள் ஆகியனவற்றின் வரலாற் றியல்பும், முக்கியத்துவமும் வெள்ளிடைமலை. "கல்லிலும், செப்புத் தகடுகளிலும் பொறிக்கப்பட்டுள்ள பிரசஸ்திகளிலே பெரும் பாலும், மன்னரைப்பற்றியும் அவரின் மூதாதையரைப் பற்றியுமுள்ள பல விபரங் களிடம் பெற்றுள்ளன. எனவே, இவை ஆதிகால, மத்தியகால இந்திய வரலாற்றினை நன்கு ஒழுங்குபடுத்திக் கூறுவதற்கு மிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை. குறிப்பாக வேறு எம் மூலங்களிலும் பெறமுடியாத தகவல்கள் பல இவற்றின் மூலமே அறியப் படுகின்றன",[97] எனப் பிரபல இந்தியச் சாசனவியலாளரும், வரலாற்றுப் பேராசிரியரு மான தினேஸ் சந்திர சேர்கார் குறிப் பிட்டுள்ளார். இக்கூற்றுத் தமிழகப் பிரசஸ்தி களுக்கும், மெய்க்கீர்த்திகளுக்கும் மிகப் பொருத்தமானது.

"இந்தியர் வரலாற்றுணர்வில்லாதவர் கள். அவர்கள் தங்களது வரலாற்று ஆவணங்களைப் பாதுகாத்து வைக்கவில்லை என்பது ஒரு பொது ஜன நம்பிக்கை. ஆனால் இந்தியர் தங்களது ஆவணங்களைப் பாது காத்துத்தான் வைத்திருக்கிறார்கள். எவை முக்கியமானவை எனப் பண்டைய இந்தியர் கள் கருதினார்களோ, அவற்றையெல்லாம் காப்பாற்றி வைத்திருக்கிறார்கள். மரபுவழிப் பட்டியல்கள், கோவிலொழுகுகள், விஹாரை வரலாறுகள் போன்றவையெல்லாம் குறிப் பிட்ட நிறுவனங்களின் சரித்திரங்களாகக் கிடைக்கின்றன. இவை வரலாற்று மரபின்

மூலப்பகுதிகளே'',[98] எனப் பேராசிரியர் ரோமிலா தாபர் இந்திய வரலாற்று மரபு பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இத்தகைய உண்மையான வரலாற்று மரபு மதிப்பீட்டிலே பிரசஸ்திகளுக்கும், மெய்க்கீர்த்திகளுக்கும் முக்கியத்துவம் உண்டு.

பிரசஸ்திகளும் மெய்க்கீர்த்திகளும் சாசனவியலின் பகுதிகளாகவே விளங்குகின்றன. இவற்றிலே ஆதிகால இந்தியர் பயன்படுத்திய சக, விக்கிரம கலியுக போன்ற ஆண்டுகள் நன்கு பயன்படுத்தப்படாமை குறைபாடே. மரபுகள், கவிதை ரீதியிலான குறைபாடுகள் சில ஏற்கனவே சுட்டிக் காட்டப்பட்டுள்ளன. அரசியல், நிருவாக, சமய, சமூக, பண்பாட்டு நிலைகள் யாவற்றினையும் முழுமையாகக் கொண்டு பூரணமான நாகரிக நிலையினை இவை பிரதிபலிக்காவிடினும், வரலாற்றின் சில முக்கியமான பகுதிகளையாவது இவை உள்ளடக்கி, வேறு பல மூலங்களினூற் கிடைத்தற்கரிய வரலாற்றுச் செய்திகளை ஓரளவாவது எடுத்தியம்புகின்றன. இவ்வகையிலே, இடைக்காலத் தமிழக வரலாற்றினை அறிதற்கான வரலாற்று மூலங்களில்வற்றின் முக்கியத்துவம் தெளிவு. இவை கிடைக்காவிடின், தமிழகத்தின் மாபெரும் மன்னரான முதலாம் ராஜராஜன், முதலாம் ராஜேந்திரன், ஜடாவர்மன் சுந்தரபாண்டியன் போன்றோரைப் பற்றிய பல விபரங்கள் எமக்குக் கிடைத்திரா; இடைக்காலத் தமிழக வரலாறு பற்றி எழுதிய ஆராய்ச்சியாளர் இவற்றைப் பயன்படுத்தியே வரலாற்று நூல்களை எழுதியுள்ளனர். ஆனல், தமிழகத்தில் இன்னும் பதிப்பிக்கப்படாத பெருந்தொகையான பிரசஸ்திகள், மெய்க்கீர்த்திகள் உள்ளன. இவை நன்கு ஆராயப்படின் தமிழகவரலாறு மேலும் நன்கு வெளிச்சமடையும்.

மேலும், 'பொதுவான, நுணுக்கமான அடிப்படையிலே உண்மையான வரலாற்றினை எழுதுவதற்கான வரலாற்றுணர்வு ஆதி இந்தியர் மத்தியிலே நிலவியது என்பது ஐயத்திற்கிடமாகும்''[99] என மேலைத்தேய இந்திய சாசனவியலாளர்களிலொருவரான ஜே. எவ். விலீற் போன்றோர் இந்திய வரலாற்று மரபு குறித்துக் கூறியவை ஓரளவே சரியென்பதை எடுத்துக்காட்டுவதற்கு மேற் குறிப்பிட்ட பிரபந்தங்களும் ஒரு முக்கியமான காரணியாகும்.

''செவ்வையான இலக்கிய மூலங்களில்லாமையினாலே சாசனவியல் இந்தியவரலாற்று மூலங்களிலே மிக முக்கியத்துவம் வகிக்கின்றது.''[100] எனவே, குறைகள் காணப்படினும் தமிழக வரலாற்றினை அறிதற்கான மூலங்களிலே பிரசஸ்திகளும், மெய்க்கீர்த்திகளும் முக்கியமான இடம் வகிக்கின்றன. இவ்விருவகைப் பிரபந்தங்களிலும், இந்திய சாசனப் பொதுவியல்பு பிரசஸ்தியினூலும், தமிழகத்தின் தனித்தன்மை மெய்க்கீர்த்தியினூலும் புலனுகின்றன எனவும் கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

73. சந்திவிச்கிரஹிக குமாராமாத்ய மஹாதண்டநாயக, C. I. I. Vol. III. p.6- 17, l. 32
74. E I. Vol. 17, P. 303, l. 139-140
75. S. I. I., Vol. 2, Part 3
76. E. I. Vol. 17, pp 298—309
77. S. I. I, Vol. III., Part 3, pp. 383—439
78. S. I I. vol. 3 part 1 No 4_etc
79. Namalinganusasanam I. 5
80. Arthasastra Tr. by R. Shamasastry 61—62
81. Yajnavalkyasmrti, III 318-320
82. அ. Watters T. On Yuan Chwang's Travels in India Ed. by T. W. Rhys Davids and S. W. Bushall, Vols. I-II. London, 1904—1905 p. 154
    ஆ. Beal, Samuel (Tr.) Travels of Hiouen Tsang (Chinese account of India) Vols. I—IV, Calcutta, 1957—1958. p. 155
83. Sircar D. C. Indian Epigraphy, Delhi, 1965, p. 14

84. அ. Sircar D. C. மேற்படி 14—15

ஆ. Phillips C. H. (Ed) Historians of India, Pakistan and Ceylon, Oup pp. 15-16

85. அடிக்குறிப்பு 75 பார்க்க

86. „ 76 „

87. „ 77 „

88. சிவசாமி வி., தமிழும் தமிழரும், உதயதாரகை, யாழ்ப்பாணம், 10-9-71, 17-9-71, 1-10-71, 8-10-71,

89. Nilakanta Sastri K. A, Studies in Cola History and Administration, Madras 1932, pp 19—72

90. அ. Nilakanta Sastri K. A., மேற்படி

ஆ. Madras Hindu Weekly Magazine 2-10-1960.

91. S. I. I.. Vol. II, Part III p. 372. Verse 5

92. E. I., Vol. XV, p. 70, Verse 46

93. அடிக்குறிப்பு 76 பார்க்க

94. அடிக்குறிப்பு 77 பார்க்க

95. Sircar D. C., Select Inscriptions—, Vol I, Calcutta, 1965, pp. 431, 475, 462 etc

96. எடுத்துக்காட்டான அரிகேசரி பராக்கிரம பாண்டியனின் மெய்க்கீர்த்தி.

அ. T. A. S. Vol. I. No. II pp. 4-5

ஆ. சுந்தரேச வாண்டையார் வை. (பதிப்பு) முப்பது கல்வெட்டுகள், சென்னை, 1967, ப. 154—160

97. Sircar D. C., Epigraphy, Delhi, 1965, pp. 4—6

98. ரோமிலா தாபர், வரலாறும் வக்கிரங்களும், சென்னை, 1972, ப. 8

99. Sircar D. C., மே. கு. நூ. ப. 13

100. அ. Sircar D. C. மே. கு. நூ. ப. 7

ஆ. Nilakanta Sastri K. A., Sources of Indian History, Madras, 1964, P. 23

இ. 10 Pandya Copper Plates, Madras 1967, p. 1

சின்னண்ணன் சின்னத்தம்பி கதை

எஸ். வரதராசுலு

கொங்கு நாட்டுக்கதைப் பாடல்களில் சின்னத்தம்பி—சின்னண்ணன் கதை சமூக அமைப்பில் அண்ணன் தம்பியர், அவன் மனைவியரிடையே உறவுகளினால் ஏற்படும் சிக்கலைக் காட்டுகிறது. அண்ணன் மனைவியோடு தம்பிகள் உறவு கொள்ளலாம் என்ற சமூகப்பழக்கத்திற்கு விரோதமாக தனிவுடைமை தோன்றிய பின்னர், தனக்குப் பிறக்கும் மகன் தன் சொத்தையுடைய வேண்டும் என்ற அண்ணனுடைய உணர்வு வலுப்பெறுகிறது. எனவே அனுமதிக்கப்பட்ட பாலுறவு உரிமைகள் காலங் கடந்தவையாகின்றன. அதன் விளைவாகத் தோன்றிய மாறிய அண்ணன்—தம்பி உறவை இக்கதை வருணிக்கிறது. தம்பிக்கும் அண்ணன் மனைவிக்கும் பாலுறவு உண்டு என்பதும், அவள் இவனையே பெரிதும் நேசித்தாள் என்பதும், அவள் தம்பியின் உடலோடு சேர்ந்து உடன்கட்டையேறினாள் என்பது வலியுறுத்தும். மாண்டல்பாம் தமது இந்தியாவின் சமூக அமைப்பு என்ற நூலில் குடும்பம் என்ற பகுதியில் அண்ணன்—தம்பி உறவு என்ற உட்பகுதியில் இச்சமூக உறவு பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். Indian Antiguity என்ற பத்திரிகையில் மைசூரில் ஒரு அதிகாரியாக இருந்த Fleet என்பவரும் இந்த உறவைக்குறிப்பிட்டுள்ளார்.

நா. வா.

நாட்டுப்புறக் கதைப் பாடல்கள் தமிழகத்தின் பலபகுதிகளிலும் பாடப்படுகின்றன. அவற்றுள் நல்லதங்காள் கதைப் பாடல் தமிழகம் முழுவதிலும் பாடப்படாவிட்டாலும் அல்லியரசாணி மாலை, பவளக்கொடி மாலை, ஏணியேற்றம் போன்ற புராணக் கதைப் பாடல்களும், தேசிங்குராசன் கதை. மதுரைவீரன் கதை, இராமப்பையன் அம்மானை, கட்ட பொம்மன் கதை ஆகிய வரலாற்றுக் கதைப் பாடல்களும் பல மாவட்டங்களில் பாடியுள்ள கதை பாடல்கள் ஆகும். முத்துப்பட்டன் கதை, சின்ன நாடான் கதை, கௌதல மாடன் கதை ஆகிய சமூகக் கதைப் பாடல்கள் திருநெல்வேலி கன்னியாகுமரி மாவட்டங்களில் வில்லிசைப் பாடகர்களால் பாடப்படுகின்றன.

இவைகளைத் தவிர இன்னும் பல்வேறு கதைப் பாடல்கள் தமிழகத்தின் மூலை முடுக்குகளில் பாடிவரக் கூடும். ஆய்வாளர்கள் முயன்று தொகுத்தால் அப்படிப்பட்ட பாடல்களை வெளிக் கொணர இயலும்.

இங்கு தருமபுரி மாவட்டம் ஊத்தங்கரை வட்டாரத்தில் வழங்கி வரப்படும் ஒரு கதைப் பாடல் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. இப்பாடலுக்கு நாட்டுப் பாடகர்கள் எவ்விதத் தலைப்பும் கொடுக்கவில்லை. ஆகையால் கட்டுரையாசிரியரால் இப் பாடலுக்கு 'தம்பியைக் கொன்ற அண்ணன்' என்று பெயர் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

ஒரு ஊரில் ஓர் அண்ணன், தம்பி, அண்ணனின் மனைவி ஆகியோர் ஒரே குடும்பமாக வசித்து வருகின்றனர். ஒரு நாள் அண்ணனும் தம்பியும் காட்டுக்குப் போகிறார்கள். தம்பி காட்டில் நெடுந் தொலைவு சென்று மான்களின் அடியைக் கண்டதாகச் சொல்கிறான். அவன் தம்பியை வீட்டிற்குச் சென்று அம்புகளை எடுத்து வருமாறு சொல்கின்றான். தம்பி வீட்டிற்குச் செல்லுகிறான். தன் அண்ணியாரிடம் அம்புகளை எடுத்துத் தருமாறு கேட்கிறான். அவள் குழந்தை மடி மீது இருப்பதாகக் கூறுவதால் அம்புகளை எடுத்துச் செல்லத் தாமதமாகிறது. தனது மனைவியும் தம்பியும் தகாத முறையில் நடந்து கொண்டதாக அண்ணன் சந்தேகங் கொள்கின்றான். தனது தம்பியைத் தீர்த்துக் கட்ட முடிவு செய்கின்றான். மானை வளைத்து வருமாறு தம்பிக்குக் கூறுகின்றான். தம்பி மானை வளைத்து வரும் போது மானின் மீது

அப்பு எய்வது போலத் தனது தம்பியின் மீது அம்பெய்து கொன்று விடுகின்றான். வீட்டுக்குச் சென்ற மூத்தவனிடம் அவனது மனைவி 'இளையவன் எங்கே? என்று வினவுகின்றாள். மான் மீது எய்த அம்பு தம்பியின் மார்பில் தவறிப் பட்டு இறந்ததாக அண்ணன் கூறுகின்றான். அவள் காட்டை நோக்கி வருகின்றாள். ஆடு மாடு மேய்ப்பவர்களிடம் தன் மைத்துனனைப் பற்றி வினவுகின்றாள். அவர்கள் அவனது முடிவைக் கூறுகின்றார்கள். கட்டைகளை அடுக்கி நெருப்பை மூட்டி அதில் தனது மைத்துனரைத் தூக்கி வைக்குமாறு வேண்டுகிறாள். நெருப்புப் பற்றி எரியும் போது அந்த நெருப்பில் தானும் பாய்ந்து உயிரை மாய்த்துக் கொள்ளுகின்றாள்.

வேட்டையைத் தொழிலாகக் கொண்ட சமுதாய அமைப்பு மறைந்து நிலவுடைமைச் சமுதாயம் வளர ஆரம்பிக்கிறது. அக்கால கட்டத்தில் வேட்டை முறைகளும் பழக்கத்தில் இருந்தன. பூகோள ரீதியாக மலையடிவாரங்களில் விவசாயத்தைத் தொழிலாகக் கொண்ட மக்கள் விவசாயம் நடைபெறும் பருவங்களைத் தவிர மற்றக் காலங்களில் வேட்டைக்குச் செல்வதைத் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர். இக்கதை வழங்கும் ஜவ்வாது மலையின் அடிவாரப் பகுதிகளில் வசிக்கும் பெரியவர்களை விசாரித்ததில் சமீப காலம் வரை ஊரைச் சுற்றி அடர்ந்த காடுகள் இருக்குமென்றும் மான், பன்றி கடம்பை ஆகியவற்றை இங்குள்ள மக்கள் வேட்டையாடுவது வழக்கம் என்றும் கூறுகின்றனர்.

இக்கதையில் அம்புகளை எடுத்து வரச் சொன்னதாகத்தான் கதையின் ஆரம்பத்தில் பாடப்படுகிறது. பிற் பகுதியில் மார்பில் குண்டுபட்டு மாய்ந்ததாகப் பாடப்படுகிறது. இது பாடலின் பிற்கால வளர்ச்சியைக் காட்டுகிறது. நிலவுடைமை தோன்றிய பின் சமூகத்தில் ஆண் ஆதிக்கம் உச்ச நிலையை அடைகிறது. உடைமை ஆணிற்குச் சமூக அந்தஸ்து வழங்கியதுடன் அண்ணன் தம்பி பங்காளி தகராறுகளையும் தோற்றுவிக்கிறது. மனைவி சமூக அந்தஸ்திலிருந்து கீழிறக்கப் படுகின்றாள். அவளது ஒழுக்கம் கண்காணிப்பிற்குள்ளாகிறது. மனைவி மட்டும் உயர் ஒழுக்கம் உள்ளவளாக இருக்க வேண்டும் என்றும் அதே வேளையில் கணவன் தான் விரும்பிய வண்ணம் நடக்க உரிமை பெற்றவன் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இவ்வகைச் சமுதாயத்தில் பொருந்தாத் திருமணங்கள் நிகழ்கின்றன. திருமண எல்லைகளுக்கு அப்பாலும் பாலுறவுகள் நிகழ்வது இவ்வகைச் சமுதாய அமைப்பில்இயற்கையே. இது கணவன் மனைவி உறவைச் சிக்கலாக்குகிறது. சம்பந்தப்பட்ட ஆண்களிடையே நீங்காத கசப்புணர்வை உண்டாக்குகிறது. இப் பின்னணியில் இக்கதைப் பாடலைப் பார்ப்போம்:-

அண்ணன் :

காட்டுக்குப் போன தம்பி
என்னென்ன அடியைக் கண்டே?

தம்பி :

புழுதிலே அடியைக் கண்டேன்!—ரெண்டு
புள்ளி மானும் மேயக் கண்டேன்!
சேத்திலே அடியைக் கண்டேன்!— ரெண்டு
செல்ல மானும் மேயக் கண்டேன்!

அண்ணன் :

சின்ன வீட்டைத் திறந்தல்லவோ
சின்னம்பை எடுத்து வாரும்
பெரிய வீட்டைத் திறந்தல்லவோ
பெரியம்பை எடுத்து வாரும்

தம்பி வீட்டிற்குச் சென்று தன் அண்ணியாரைப் பார்த்துக் கேட்கின்றான்.

தம்பி :

அண்ணியாரே அண்ணியாரே— எங்கள்
அண்ணனுக்கும் தேவியாரே!
சின்னவீட்டைத் திறந்தல்லவோ
சின்னம்பை எடுத்துத் தாரும்!
பெரிய வீட்டைத் திறந்தல்லவோ
பெரியம்பை எடுத்துத் தாரும்!

அண்ணி :

பாலு அடுப்புமேலே! உங்கள் அண்ணன் பெத்த
பாலகனும் மடிமேலே!

சோறு அடுப்பு மேலே! உங்கள் அண்ணன் பெத்த
சுந்தரனும் மடி மேலே!
சாறு அடுப்பு மேலே! உங்கள் அண்ணன் பெத்த
சந்திரனும் மடிமேலே
கூழு அடுப்புமேலே! உங்கள் அண்ணன் பெத்த
குழந்தைபதும் மடி மேலே

இவ்வாறு அவள் சொல்கிருள். பின்னர் சிறிது நேரங்கழித்து அம்பினை எடுத்துக் தருகிருள். தம்பி கால தாமதமாக வருவதைக் கண்ட அண்ணன் அவன் மீது ஐயம் கொள்கின்ருன். கால தாமதத்திற்கான காரணத்தை வினவுகின்ருன். தம்பி தனது அண்ணி தாமதப்படுத்தி விட்டதாகச் சொன்னுல் அவள் மீது அண்ணன் கோபித்துக் கொள்வானே என்று தனது தாமதத்திற்கு வேறு ஒரு காரணத்தைச் சொல்கிருன்.

அண்ணன் :

எந்நேரம் போன தம்பி —நீ
இந்நேரம் ஆனதென்ன?

தம்பி :

படிக்கார பறையருக்கு
படியளக்க நேரமாச்சி
கூலிக்காரப் பறையருக்கு
கூலியளக்க நேரமாச்சு

இவ்வாறு சொன்னவுடன் இது மூத்தவனின் ஐயத்தை அதிகப்படுத்துகிறது. தனது உணர்ச்சியை அடக்கிக் கொள்கிருன். தம்பியைப் பழி வாங்கத் திட்டம் தீட்டுகிருன். நெடுநாட்களாக அவன் மனதில் இப்படியொரு சந்தேகம் இருந்திருக்க வேண்டும். இன்று அதற்கு ஒரு முடிவு கட்டத் தீர்மானித்தான். தனது தம்பியைப் பார்த்துக் கூறுகிருன்.

அண்ணன் :

மானை வளைச்சு வாரும்!
மதுர மரம் சேந்து வாரும்!
முசலை வளைச்சு வாரும்
முருங்கை மரம் சேந்து வாரும்

தம்பி :

அந்த மானேடும் ஓட்டமெல்லாம்
நான் ஓடி வெல்லுவேனு?

மானின் பின்னர் ஓடிக் களைத்துப்போன தம்பி இயலாமையைத் தெரிவிக்கின்ருன். இந்நேரத்தில் மானின் மீது அம்பெய்வதைப் போல் தம்பியின் மார்பின் மீது அம்பெய்து விடுகின்ருன். தம்பி துடிதுடித்துக் கீழே விழுவதைக் கண்டவுடன் தான் அறியாமல் செய்து விட்டதாகப் பசப்புகிருன்.

அண்ணன் :

மானுக்குப் பட்ட குண்டு— உனக்கு
மார்பிலே பட்டதடா!
முசலுக்குப் பட்ட குண்டு— உனக்கு
முதுகிலே பட்டதடா!
அந்த மானை எடுப்பேனு— தம்பி
உன்னை எடுப்பேனடா!

தம்பி அண்ணனின் சூழ்ச்சியைப் புரிந்து கொள்கிருன். தன்னை எடுத்துப்போவது அவ்வளவு முக்கியமல்ல என்றும் மானை எடுத்துச் செல்லுமாறும் கூறுகிருன்.

தம்பி :

என்னை எடுத்துப் போனுல்— மதுரையில் கீரபெண்களும்
பக வேட்டை என்று சொல்லுவார்கள்[1]
மானை எடுத்துச் செல்லும்—என் அண்ணுவே
நீர் போய்ச் சொல்லும்

மூத்தவன் வீட்டுக்கு வருகின்ருன். அவனுடைய மனைவி மைத்துனனைப் பற்றி வினவுகிருள்.

அண்ணி :

இருவரும் சென்றவங்க— என்
மைத்துனரைக் காணயில்லை

அண்ணன் :

நட்ட நடுக்காடு மதுர மரம் ஓரத்திலே
மானுக்குப் பட்ட குண்டு— உன
மைத்துனர்க்குப் பட்டதடி!

---

[1] பக—பெரிய (Baha), வட்டார வழக்கு

இதைக் கேட்டுப் பதைபதைத்த அவன் மனைவி தன்னுடைய மைத்துனனைத் தேடிக் காட்டிற்குச் செல்கிறாள். அங்கு ஆடு மேய்த்துக் கொண்டிருப்பவர்களைப் பார்த்து தன் மைத்துனனைப்பற்றி வினவுகின்றாள்.

அண்ணி :

மாடு மேய்க்கும் அண்ணன்மாரே— என்
மைத்துனரைக் கண்டீங்களா?
குட்டி மேய்க்கும் அண்ணன்மாரே—என்
கொழுந்தனரைக் கண்டீங்களா?

உணர்ச்சிகளைப் புரிந்து கொள்ளாமல் கேலி பேசும் கயவரும் உண்டு. ஒரு ஆட்டுக் காரன் கீழ்க் கண்டவாறு கூறுகிறான்.

ஆட்டுக்காரன் :

கண்டேன்னு சொன்னாலே எனக்கென்ன
நீ தருவே

அண்ணி :

மண்ணுச்செப்பு பண்ணித் தாரேன்
மரச் செப்பு பண்ணித் தாரேன்

ஆட்டு :

மண்ணுச்செப்பு என்ன செய்யும்?
மரச் செப்பு என்ன செய்யும்?
உன் செப்பைத் தந்தாயானால்
உள்ளதைச் சொல்லி வாரேன்

இதைக் கேட்டு மனங் கொதிப்படைகிறாள். வேறு ஆட்களைக் கண்டு விசாரிக்கிறாள்.

அண்ணி :-

பருந்து பறக்காம பார்த்தவங்க சொல்லாம
சிட்டுப் பறக்காம செத்தவங்க சொல்லாம

என்று எவ்வித அறிகுறியும் தென்படவில்லையே என்று அழுது புலம்பிக் கொண்டே போகிறாள். அவள் மீது இரக்கங் கொண்ட சில ஆட்டுக் காரர்கள் அவளிடம் உண்மையைக் கூறுகின்றனர்.

ஆட்டு :

மதுர மர ஓரத்திலே—உன்
மைத்துனரும் மடிந்தாரம்மா!

என்று கூறுகின்றனர். அவனைப் பார்த்து அழுது அரற்றுகிறாள். அங்கிருக்கும் ஆடு மாடு மேய்ப்பவர்களைப் பார்த்து மரக் கட்டைகளை வெட்டி அடுக்கி தன் மைத்துனரைத் தூக்கி அதன் மீது வைக்குமாறு வேண்டுகிறாள்.

அண்ணி :

சந்தனக் கட்டை வெட்டி—அண்ணன்
மாரே
சதுராகக் கூட்டிடுங்கோ!
குங்குமக் கட்டை வெட்டி—அண்ணன்
மாரே
கும்பலாய்க் கூட்டிடுங்கோ!
கட்டை மேலே மைத்துனரை—அண்ணன்
மாரே
தூக்கியே வைத்திடுங்கோ!
சுத்தி நெருப்புகளும்— அண்ணன்மாரே
வைத்திடுங்கோ!
என்னண்டே இருக்கும் நககளெல்லாம்
உங்களிடம் சேர்த்திட்டேன்!
கூடி எரியும் போது— அவள்
எசிறியே விழுந்தாளாம்!
பத்தி எரியும் போது — அவள்
பாய்ஞ்சுமே விழுந்தாளாம்!

இவ்வாறு எரியும் நெருப்பில் பாய்ந்து தனது உயிரை மாய்த்துக் கொள்கிறாள். இக் கதையில் அண்ணன், தம்பி, அண்ணன் மனைவி, தம்பி மீது எழுந்த ஐயம், மான் வேட்டை, தீக்குளிப்பு ஆகியவை இராமாயணக் கதைப் பாத்திரங்களையும் நிகழ்ச்சிகளையும் நினைவூட்டுகின்றன என்பதைக் காணலாம்.

சோழர்காலச் சமுதாய வாழ்க்கையில் சில கூறுகள்

ஏ. பத்மாவதி எம். ஏ.

கல்வெட்டுகளில் இருந்து ஏறக்குறைய சோழர் ஆட்சிக் காலத்தில், யார் யாருக்கு எதற்காக நிலவுரிமையளிக்கப்படுகிறது, நில விற்பனை முறைகளால் வெளியாகும் தனியுடைமை முறை, நிலத்தில் உற்பத்தி பெருக அரசும், கோயில் நிர்வாகமும், பயிரிடும் குடிகளும் என்ன என்ன பணிகளை மேற்கொண்டனர் என்ற செய்திகளையும், நிலவுடைமையால் பிரிக்கப்பட்ட, நிலவுடைமையாளரும் நிலத்தில் உழைப்போரும் என்ற இரு வர்க்கங்களுக்கும் இவர்களுக்கு இடைப்பட்ட வாணிகர், நெசவு, பண்டம் முதலிய தொழில் புரியும் வர்க்கங்களுக்கும் இருந்த உறவுகளை ஆய்வாளர் சான்றுகளுடன் காட்ட முயன்றுள்ளார்.

நா. வா.

''மனித இனத்தின் ஒரு தொகை 'சமுதாயம்' என்று அழைக்கப்பட வேண்டுமானால், அத்தொகையில் உள்ள மக்கள் ஏதாவது சில வழிகளில் ஒருவர்க்கொருவர் உறவுஉடையவர்களாக இருக்க வேண்டும். சமுதாயத்தில் நிலவுகிற அவசிய உறவு என்பது ரத்த உறவை மட்டும் குறிப்பது இல்லை; அதைவிட பரந்தது. உற்பத்தியிலும், உற்பத்தி செய்யப்பட்ட பண்டங்களின் பரஸ்பர மாற்றத்திலும் ஏற்படுகிற உறவுகளே ஆகும். ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாயத்தின் தன்மை பின்வரும் அம்சங்களால் தீர்மானிக்கப்படுகிறது. பொருட்களை யார் யார் எந்தவகை உபகரணங்களால் உற்பத்தி செய்கின்றனர் அல்லது சேகரிக்கின்றனர்; யார் யார் பிறருடைய உற்பத்தியில் வாழ்கின்றனர்; அவர்கள் எந்த உரிமை அல்லது ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட வழக்கங்களால் அவ்வாறு வாழ்கின்றனர்; உற்பத்தி உபகரணங்களை— நிலங்களை— சில சமயம் உற்பத்தி செய்கின்றவனின் உடல் உள்ளம் இரண்டையுமே, யார் சொந்தமாகக் கொண்டிருக்கின்றனர். சமுதாயம் என்பது உற்பத்தித் தளையினால் பிணைக்கப்பட்ட ஒன்றாகும்''.[1]

சமுதாயம் பற்றிய இந்த விளக்கத்தின் அடிப்படையில் செங்கற்பட்டு— சென்னை மாவட்டத்தில் சோழ மன்னர்களின் காலத்தில் சமூகம் எல்வாறு இருந்தது என்பதை அங்கு கிடைக்கின்ற கல்வெட்டுகளின் துணை கொண்டு ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

கிடைக்கும் சமுதாயச் செய்திகள்

1 நிலவுரிமை
2 அரசு வருமானம்
3 உழைக்கும் மக்கள் பற்றிய செய்தி
4 பெண்களின் நிலை
5 வட்டி முறை
6 சமூக அமைப்பு
7 தானம் அளித்தல்

நிலவுரிமை

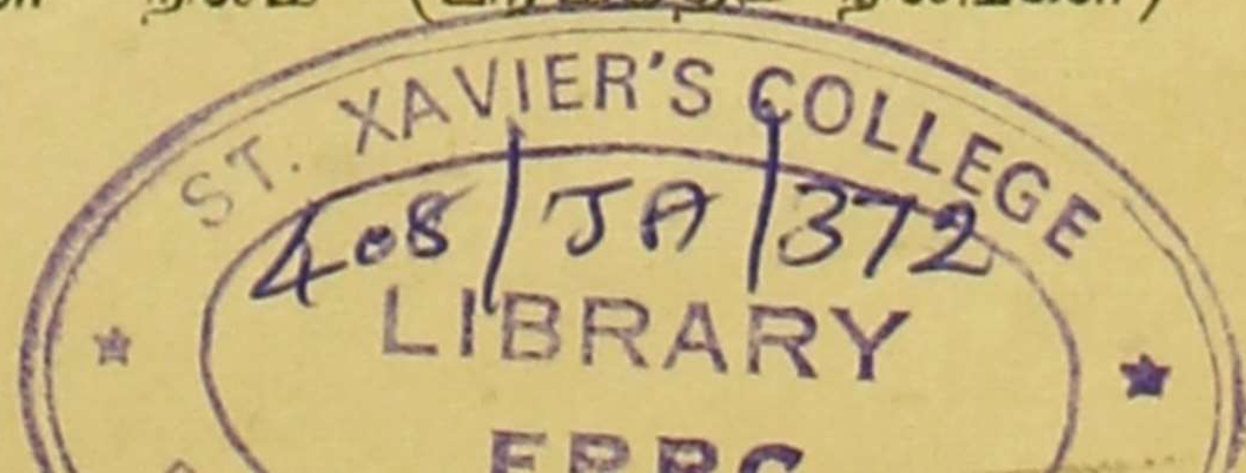
அக்காலத்தில் உற்பத்திச் சாதனங்களுள் ஒன்றாகிய நிலம், நான்கு வித உரிமையுடையதாய் அமைந்திருந்தது

1 தேவதான நிலங்கள் (கோயிலுக்குச் சொந்தமானவை)

2 குறிப்பிட்ட ஒரு சமூகத்திற்கு கூட்டு உரிமையுள்ள நிலம் (பிரமதேய நிலங்கள்)

---

[1] An Introduction to the Study of Indian History By D. D. Kosambi.



3 தனிப்பட்டவர்களுக்கு உரிமையுள்ள நிலம்.

4 அரசனுக்கு உரிமையுள்ள நிலம்.

கோயிலுக்குச் சொந்தமான தேவதான நிலங்கள் பலரால் தானமாக அளிக்கப் பட்டிருந்தன.

1 தேவரடியார் பெண்டுகளால் அளிக்கப்பட்டிருந்தது

2 ஊர்ச்சபை தனிப்பட்டவர்களிட மிருந்து நிலம் வாங்கிக் கோயிலுக்கு அளித்தது

3 தனிப்பட்ட வியாபாரிகள் நிலமளித் தனர்

4 ஊர் குடிமக்கள் பலர் சேர்ந்து நில மளித்துள்ளனர்

5 மன்னவனே நிலதானம் அளித் துள்ளான்

6 தனிப்பட்ட பெண்கள் அளித்துள்ள னர்

7 அதிகாரிகள் அளித்துள்ளனர்

8 அதிகாரிகளின் மனைவிகள் அளித் துள்ளனர்

9 பெண் துறவிகள் சிலர் அளித்துள்ள னர்.

இவ்வாறு பலராலும் தானமாகக் கோயி லுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட நிலங்கள் கோயில் காரியங்களுக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டு அதற்கே உரிமையுடையதாய் இருந்தது. இத்தகைய நிலங்களை மக்கள் உழுது பயிர் செய்து வாழ்ந்தனர்.

நிலவிற்பனையும்— மாற்றமும்

இடையார் பாக்கத்து ஊர்ச்சபையோரி டம் மக்கள் ஒருமுறை முறையிட்டனர். அதாவது ஊருக்கு ஒரு ஓரத்தில் உள்ள நிலம் நீர்ப்பாசன வசதியில்லாதிருந்ததால், அதை யாரும் பயிர் செய்ய முன்வரவில்லை; எனவே அந்த நிலத்தை வைத்துக் கொண்டு, அதற்குப் பதிலாக சில பசுக்களைக் கொடுக்கு மாறு கேட்டனர். பின்னர் அந்த நிலம் ஊருக்குச் சொந்தமானது

கோயில் நுந்தா விளக்கு எரிப்பதற்காக ஒரு பிராமணப் பெண் நிலத்தை விற்பனை செய்திருக்கிறாள். (254/1910)

ஒரு குடியிருப்பினர்— நீர்ப்பாசன வசதிக்காகவும் கூலி உழைப்பாளர்களுக்கு வீடு கட்டவும் நில விற்பனை செய்தனர். அந்த நிலம் கோயில் உள்ள மடத்து மாகேஸ் வரர்களுக்கு உணவளிக்க ஒரு தனிப்பட்ட பெண்ணால் வாங்கப்பட்டது. (127/1912)

இதே பெண்ணால் ஒரு பிரமதேய நிலம், மடத்திலுள்ள மாகேஷ்வரர்களுக்காகவே வாங்கப்பட்டது. (132/1912)

கோயிலில் உறைந்த இறைவனுக்கு நடுப்பகல் பூஜைக்காகவும், வேதங்கள் கற்றுணர்ந்த பிராமணர்களுக்கும், சிவ யோகி களுக்காகவும் நிலம் விற்பனை செய்யப்பட்டது (133/1912)

திருவொற்றியூர் பெண் தெய்வம் கௌரிக்கு வழிபாடு நடத்துவதற்காக, 12 தேவரடியார் பெண்களை வேலையில் வைத்துக் கொள்வதற்காக, நிலம் ஒரு தனிப்பட்ட பெண்ணால் வாங்கப்பட்டது.

திருவொற்றியூர் சங்கரப்பாடி என்ற ராஜராஜப் பெருந்தெருவில் ஒரு தண்ணீர் பந்தல் அமைப்பதற்காக நிலம் விற்பனை செய்யப்பட்டது. (154/1912)

கோயில் நந்த வனத்திற்கும் மாலை தொடுக்கும் பணிக்காகவும், நிலம் விற்பனை செய்யப்பட்டபோது அது ஒரு தனிப்பட்ட பெண்ணால் வாங்கப்பட்டது.

ராஜராஜன் காலத்தில் திருவொற்றியூர் கோவில் ராஜராஜன் திருமண்டபத்தில் கோயில் பதியிலாரால் ஆவணி எட்டாம் திருநாளின் போது அகமார்க்கம் பாடுவதற்கு 90 வேலி நிலம் கோயிலுக்கு விற்கப்பட்டது.

வேளச்சேரி சபையோரால் 1500 குழ் நிலம் திரு தண்டீசுர முடையார் கோயிலுக்கு விற்பனே செய்யப்பட்டது அந்த தேவதான நிலங்கள் வரியில்லாத நிலங்களாக ஆக்கப்பட்டன.

ராஜேந்திரன் காலத்தில் வேளச்சேரியில் உள்ள பிராமணர் அல்லாத சமூகத்தினர் அவ்வூர் கோயிலுக்கு நிலம் விற்பதற்கு மன்னவனிடம் அனுமதி பெற்ற செய்தி காணப்படுகிறது.

3—ம் குலோத்துங்கன் காலத்தில்கோயில் நிலங்கள் பயிர் செய்வாரின்றி வீணுகக் கிடந்தபோது கோயில் கண்காணிப்பாளர், மானேஜர், கணக்கர். ஸ்தானத்தார் ஆகியோர் சில கூலி விவசாயிகள் தேவையெனக் கூறினர். பின்னர் அந்நிலம் குத்தகைக்கு விடப்பட்டது.

இவ்வாருக நில விற்பனே, எதற்காக, யாரால் செய்யப்பட்டது. என்ற வரலாற்று உண்மைகள் நமக்குத் தெளிவாகத் தெரிகின்றன.

இந்தியக் கிராம அமைப்பில் நிலத்தில் பொதுச் சொத்துரிமையுடன், தனிப்பட்ட சொத்துரிமையும் இருந்து வந்தது என்பதற்கு மேற்கூறியவை எடுத்துக்காட்டுகளாகும்.

உற்பத்தி வளர்ச்சிக்கான செயல்கள்

நாட்டின் முக்கிய உற்பத்திப் பொருளான நெல் விளேச்சலுக்கு சோழர் காலத்தில் பெரிதும் கவனம் செலுத்தப் பட்டது.

சோழர்கள் காலத்தில் இம்மாவட்டங்களில் நிலத்திருத்தமும் நீர்ப்பாசன வசதியும் செய்து கொடுக்கப்பட்டன. இவ்வசதிகள்

1 மன்னவனுலும்
2 கோயிலாலும்
3 தனிப்பட்ட குடிமக்களாலும் செய்து கொடுக்கப்பட்டிருந்தன.

கோயில்

3—ம் குலோத்துங்கன் காலத்தில், செங்குன்றம், அம்பர்பாக்கம் என்ற தேவதான ஊர்கள் நீர்ப்பாசன வசதியின்றி இருந்தன. கோயில் செலவில் ஒரு ஏரி தோண்டப்பட்டு அதில் மதகும் வைக்கப் பட்டது. இதனுல் இரு ஊர்களும் பயனடைந்தன.

தனியார்

ராஜேந்திரன் காலத்தில் தனிப்பட்ட ஒருவன் திரிபுவனமாதேவிப் பேரேரியிலிருந்து கடவம் என்ற மதுராந்தக நல்லூருக்கு நீர் பாயும் கால்வாய் வெட்டுவதற்கு 160 காசுகள் கொடுத்திருக்கின்முன்.

திருக்காச்சூரில் சில கோயில் நிலங்கள் பயிர் செய்ய முடியாமல் வீணுகக் கிடந்தன. அதனுல் விக்கிரம சிங்க மூவேந்தவேளான் என்பவன் அந்நிலத்தைத் திருத்தியமைக்க உதவுகிறுன். இது ராஜாதிராஜன் காலத்தில் நடந்துள்ளது.

மன்னன்

வீரராஜேந்திரன் காலத்தில் கோயில் நிலம் 60 வேலி, பயிர் செய்ய முடியாமல் வீணுகக் கிடந்தது. அந்நிலத்தைக் திருத்தியமைக்க மன்னவன் ஆணேயிட்டான். அந்நிலம் திருத்தப்பட்டு, 'வீரராஜேந்திரன்' விளாகம்'எனப் பெயரிடப்பட்டது.கோயிலில் மாணிக்கவாசகரின் திருவெம்பாவையும் தேவாரத் திருப்பதியங்களும் ஓதுபவர்களுக்கும் நடன ஆசிரியர்களுக்கும் நடனப்பெண்களுக்கும் அந்நிலம் பயன்படுத்தப்பட்டது.

அரசு வருமானம்

1 நிலவரியாகவும்
2 பிறவரிகளாலும் அரசுக்கு வருமானம் கிடைத்தது.

3—ஆம் குலோத்துங்கன் காலத்தில் ஒரு முறை விளேச்சல் குன்றி விட்டது. இதனுல் வரி செலுத்த முடியாதபடி பல துன்பங்கள்

ஏற்பட்டன எனத் தெரிகிறது. (2'4/1909) கோயிலில் நிலம் பயிர் செய்யும் கூலி உழைப்பாளிகள் (tenants) இறை அல்லது குடிமை, வெட்டி அமஞ்சி, குற்றுநெல் போன்ற வரிகள் செலுத்த வேண்டியதில்லை என்று தெரிகிறது. (155/1912)

ஆனால் ; கோயில் நிலமல்லாத நிலங்களைப் பயிர் செய்வோர் அத்தகைய வரிகள் செலுத்தியாக வேண்டும் என்பது இதிலிருந்து தெரியவருகிறது.

கோயிலுக்கு விற்கப்பட்ட நிலங்கள் சில வரியில்லாத நிலங்களாக ஆக்கப்பட்டன. அதாவது கோயில் நிலங்களை நிர்வகிக்கும் கோயில் ஆட்சி, அரசனுக்கு வரி செலுத்த வேண்டியதில்லை.

குலோத்துங்கன் காலத்தில் 'காலளவு பாட்டம்' என்றவொரு வரி இருந்ததாகக் கூறப்படுகிறது.

3—ம் ராஜராஜன் காலத்தில் நிலவரி இல்லாத ஊர்களாக இருந்த திருவொற்றியூரும் பிற ஊர்களும், மீண்டும் வரி உள்ள ஊர்களாகப் பிரகடனம் செய்யப்பட்டன.

புடவை முதல், திறைக்காசு, ஆசுவிகள் காசு, குடிகாசு, இனவரிகாசு, கார்த்திகைக் காசு, வேலிச்சின்னம், வெட்டிக்காசு, சிறுபாதிக்காவல், கண்காணி, குற்றதண்டம், பட்டி தண்டம் முதலிய வரிகளும், உவச்சர்களுக்கும் நெசவாளிகளுக்கும் எண்ணெய் தொழிலாளிக்கும் சாயம் போடுவவர்களுக்கும் உப்பு வணிகர்களுக்கும் வேறு சில வரிகளும் விதிக்கப்பட்டிருந்தன.

ஊர்கழஞ்சு, குமரக்கச்சானம், மீன் பாட்டம், ஆற்றுப்பாட்டம், தட்டார்பாட்டம், கீழிறைப்பாட்டம், தறிப்புடவை, தசவந்தம், வேலிக்காசு, சேவகக்காசு, வலங்கை—இடங்கை மகந்மை, திங்கள் மோகம் ஆகிய வரிகளும் அரசு வருமானமாக இருந்திருக்கின்றன. (976/1896)

குடிமை, அந்தராயம், பூப்பன், பஞ்சவாரம், வேலிக்காசு, நீர்விலை, வெட்டி, முந்றையார், எச்சோறு, குற்றுநெல் ஆகிய நிலவரிகளும் இருந்த செய்தி காணப்படுகிறது. (131/1912) எண்ணெய் வியாபாரிகள் செக்கிற்கு ஒரு காசுவீதம் வரி செலுத்தியிருக்கின்றனர். (261/1909)

குற்ற தண்டம் என்னும் வரி கோயில் பணியாட்களிடமும் கோயில் நிலம் பயிர் செய்யும் கூலி விவசாயிகளிடமும் வசூலிக்கப்பட்டதாக செய்தி உள்ளது.

மீனுக்கும் வரியிருந்தது. ஒரு குளத்திலிருந்து மீன் பிடிப்பதற்கும் வரி செலுத்தப்பட்டது. அந்த வரி 'மீன்பாட்டம்' என அழைக்கப்பட்டது.

கோயில் பணியாளர்கள் தறியிறை, தட்டாரப்பாட்டம் ஆகிய வரிகள் உள்ளிட்ட ஆயமாக இருந்திருக்கின்றனர். (477/1896)

இவ்வாறாக நிலவரிளும் பிற தொழிலுக்கும் தொழிலாளருக்கும் விதிக்கப்பட்ட வரிகளும் அரசுக்கு வருமானமாக அமைந் திருந்தன.

உழைக்கும் மக்கள் பற்றிய செய்தி

1. கொத்தடிமை (Bonded Lab ur r System)
2. பிற தொழிலாளிகள்

3—ம் ராஜாதிராஜன் காலத்தில் வாயலூர் கிழவன் திருவேகம்பன் என்பவன் திருவொற்றியூர் கோயிலுக்கு 5 பெண்களை நெல் புடைப்பதற்குத் தானமாக அளித்திருக்கிறன். அந்தப் பெண்களும் அவர்களது பரம்பரை வழித் தோன்றல்களும் கோயிலுக்குத் தானமாகக் கொடுக்கப்பட்டதாகச் செய்தி கிடைத்துள்ளது. எனவே கொத்தடிமை முறை சோழர் சமுதாயத்தில் இருந்தது என்பதற்கு இது ஒரு சிறந்த சான்றாகும்.

...ளியர், இடையர்கள் (ஆடுமாடு ...பார்), கூலி உழவர்கள் (Tenants), ...ல், நெல் புடைப்போர், கோயில் ...கள், பள்ளித்தாமம் பறிப்போர், ...பவர்கள்— நெசவாளிகள் அல்லது ...கள், மீன்பிடிப்போர், உவச்சர் ...யம் போடுபவர்கள் உப்பு வணிகர் ...கிய உடலுழைப்புச் செய்யும் ...ாளர்கள் (Manual Labourers) விவரங்களும் நமக்குத் தெரிய ...றன.

பெண்களின் நிலை

1 தனிப்பட்ட நில உரிமையாளர்களாகவும் செல்வம் படைத்தவர்களாகவும் பெண்கள் இருந்துள்ளனர்.

2 துறவிகளாக இருந்துள்ளனர்

3 தேவரடியார்களாக இருந்துள்ளனர்

4 கொத்தடிமைகளாக இருந்துள்ளனர்.

...னிப்பட்ட நில உரிமையாளர்களாக ...செல்வம் படைத்தவர்களாகவும் ...ணப் பெண்கள் இருந்திருக்கின்றனர். ...காயிலுக்குத் தானமாக பொன்னையும், ...யும், நிலத்தையும் வாரி அளித்திருக் ...ார்.

இவ்வாறு நில உரிமை உடைய ...ணப் பெண் ஒருத்தி, விராக...தைச் சேர்ந்தவள். நிம்பளாதேவி ...அவள், இன்டாளதேவனின் மனைவி. ...திருவொற்றியூர் கோயிலுக்குத் தான...ிருக்கிறாள்.

'...ருவொற்றியூர் அம்மை' என்ற பெண் ...இருந்தாள். இந்த துறவியின் வேண்டு...படி அரசன், 3—ம் குலோத்துங்கன் ...பனுக்கும் இறைவிக்கும் பல பொன்னு...ங்களை அளித்திருக்கிறான். அக்கோவிலி... ஆரிய தேசத்தைச் சேர்ந்த '...வம்மை' என்றொரு பெண்துறவி ...ாள். அவள் அக்கோயிலில் 'ராஜேந்திர ...ன்', என்ற மடத்தை கட்டுவித்திருக் ... மடத்திலுள்ள மாகேஸ்வரர்களுக்கு உணவளிக்க நிலம் தானமாகக் கொடுத்திருக்கிறாள். காசுகளையும் தானமாக அளித்திருக்கிறாள். கோயில் நந்தவனத்திற்கும், பூத்தொடுத்து மாலை போடுவதற்கும் நிலம் அளித்திருக்கிறாள்.

'நக்கன் கோதை' என்ற 'காஞ்சிபுர நங்கை' யும் ஒரு பெண்துறவி இப்பெண் கோயிலுக்குப் (திருவொற்றியூர்) பணத்தைக் கொடுத்து, அதனால் கிடைக்கும் வட்டி நெல்லை— முதல் அறுவடை பூஜைக்குப் பயன்படுத்தச் செய்திருக்கிறாள்.

இவ்வாறாக பெண் துறவிகள் பலர் சோழர் கால சமுதாயத்தில் இப்பகுதிகளில் வாழ்ந்திருக்கின்றனர் எனத் தெரிய வருகிறது.

சோழர் காலத்தில் கோயில்கள் தோறும் ஏராளமான தேவரடியார் பெண்கள் தங்கள் கலைகளை இறைவனுக்குப் படைத்திருக்கின்றனர். இப்பெண்கள் கோயிலுக்குப் பல வகையிலும் தானமும் அளித்திருக்கின்றனர்.

1 கோயிலுக்கு இறைவனின் உருவங்களை அளித்துள்ளனர்.

2 நந்தா விளக்கு அளித்துள்ளனர்.

3 ஒரு ஊரையே ஒரு நடனப்பெண், கோயிலுக்கு தானமளித்திருக்கிறாள்.

4 நிலம் தானமாக அளித்திருக்கின்றனர்.

எனவே, நடனப் பெண்கள் அக்காலத்தில் தனிப்பட்ட நிலவுடைமையாளர்களாக சமுதாயத்தில் உயர் மட்டத்தினராக விளங்கியிருக்கின்றனர் என்று தெரிய வருகிறது.

கொத்தடிமைகளாக பெண்கள் இருந்திருக்கின்றனர் என்ற செய்தியை முன்னரே கண்டிருக்கிறோம்.

வட்டி முறை

முதல் அறுவடை தினத்தன்று பூஜை செய்வதற்காக, பணம் முதலீடு செய்யப்

பட்டு, அதிலிருந்து கிடைக்கும் வட்டியாகிய நெல், பயன்பட்டிருந்த செய்தி கிடைக்கின்றது.

விழா நடத்துவதற்கு பொன்னும் காசும் தானமளிக்கப்பட்டன. வட்டியாக நெல் வசூலிக்கப்பட்டது. பிராமணர்களுக்கு உணவளிக்கவும் பணம் முதலீடு செய்யப்பட்டது.

இறைவன் அபிஷேகத்திற்கும் காசு முதலீடு செய்யப்பட்டிருக்கின்றது.

வட்டியாக வசூலிக்கப்படும் நெல், ஊரிலுள்ள ஏரியை ஆண்டாண்டு தோறும் தோண்டி ஆழப்படுத்தி சீர் செய்வதற்கும் தண்டவாந்தானுக்கும் செலவிடப்பட்டது.

இவ்வாறாக மூலதனம் அழியாமல் அதிலிருந்து வரும் வட்டியால் திருவிழாக்களும், பூஜையும், அபிஷேகமும், பொதுநல காரியங்களும் அதிகமாக நடைபெற்றிருக்கின்றன. எனவே, அக்காலத்தில் வட்டி முறை சிறப்பாக அமுலில் இருந்தது என்பது தெரிய வருகிறது.

சமூக அமைப்பு

பிரமதேய ஊர்களில் 'மஹாசபையும்' பிற ஊர்களில் 'ஊர்சபையும்' வியாபாரிகள் நிறைந்த ஊரில் 'நகரத்தார் சபை' என்ற அமைப்புக்களும் நிலவி, வந்தன. செங்கற்பட்டு சென்னை மாவட்டங்களில் பிரமதேய ஊர்கள் அதிகமாக இல்லை. நகரத்தார் சபை உள்ள ஊர்களே மிக அதிகம். அதற்குஅடுத்தபடியாக 'ஊர்ச்சபை' உள்ளது. பிராமணர்களும், வியாபாரிகளும் அல்லாதவர்களாகிய 'ஊர்ச்சபையோர்'— நிலம் விற்பதற்கு அரசனிடம் அனுமதி பெற்ற செய்தி கிடைக்கின்றது. எனவே, பிராமணரல்லாதவர்கள் நிலம் விற்பதற்கு அத்தகைய அனுமதி பெறும் வழக்கம் இருந்திருக்கலாம். இம் மாவட்டங்களில் வியாபாரிகள் சமுதாயம் மிகவும் அதிகமாக வாழ்ந்திருக்கின்றனர். வியாபாரிகள் சமுதாயம் தங்களுக்குள் சில சட்ட திட்டங்களை வகுத்துக் கொண்டு அதன்படி செயல்பட்டிருக்கின்றனர்.

திருகாச்சூர், திருக்காட்டுப்பள்ளியுடைய நாயனார் கோயிலில் காசூரையும் அதன் சுற்றுப்புறத்தையும் சேர்ந்த 24 நகர எண்ணெய் வியாபாரிகள் கூடி ஒரு எண்ணெய் இயந்திரத்திற்கு 1 காசு வீதம் கொடுக்க வேண்டும் எனத் தங்களுக்குள் முடிவு செய்த செய்தி காணப்படுகிறது.

வல்லம் என்ற ஊரில் எண்ணெய் வியாபாரிகள் ஒரு நாளைக்கு ஒரு அளவு வீதம் தினம் ஒருவர், விளக்குக்கு எண்ணை வார்க்க வேண்டும் என ஆணையிடப்பட்டது.

மயிலாப்பூர் என்ற ஊரில் வியாபாரிகள் ஒன்றுகூடி 'அய்யபுழால் காட்டூர்' என்ற ஊரை 'வீரபட்டணம்' என்று பெயரிட்டு, பின் சில சட்ட திட்டங்கள் நடவடிக்கைகள் பற்றி பேசி முடிவெடுத்த செய்தியும் காணப்படுகிறது.

ஊர்மக்கள் தங்கள் குறைகளை, ஊர்ச் சபையோரிடம் முறையிட்டு, தீர்த்துக் கொண்ட சமுதாயச் செய்திகள் கிடைக்கின்றன.

தானமளித்தலில் பல்வகை முறைகள்

கோயிலுக்குத் தானமாக, காசும் பொன்னும், நிலமும், ஊரும், பசுக்களும், எருமைகளும் ஆடுகளும், காளைகளும், சில வரிகளும், நெல்லும் தானமாக அளிக்கப்பட்டன. எதற்காக இத்தானங்கள் வழங்கப்பட்டனவென்பதைக் காணலாம்.

நிலம்

1 திருப்பள்ளி எழுச்சி நாச்சியார் உருவம் செய்வதற்காக
2 கோயில் மடத்திலுள்ள மாகேஸ்வரர்களுக்கு உணவளிக்க
3 நால்வரின் திருவெம்பாவை, தேவாரம், திருப்பதியம் ஓதுவதற்கும், நடன ஆசிரியர், நடனப்பெண்களை நியமிப்பதற்கும்
4 இறைவழிபாட்டிற்கு

5 பூஜைக்கும், பிராமணர், சிவயோகிகளுக்கு உணவளிக்கவும்

6 தேவரடியார் பெண்களை கோயில் அமர்த்தும் வேலைக்காக

7 நந்தவனத்திற்கும், பூஜைக்கு பூத் தொடுப்பதற்கும்

8 பதிவாரால் ஆவணித்திருநாளில் அகமார்க்கம் பாடுவது போன்றகாரியங்களுக்காக நிலதானம் வழங்கப் பட்டிருக்கிறது.

காசு

1 விளக்குக்காசு

2 இறைவனுக்கு திருவாதிரையில் வெண்ணெய் சாத்துதற்கும்

3 அரசன் பிறந்த நாள் பூஜைக்கு

4 முதல் அறுவடைத் திருவிழா நடத்துதற்கு

5 திருவிழாவிற்கும், வேதம் அறிந்த பிராமணர்களுக்கு உணவளிக்கவும்

6 பசுவுக்கு தினம் ஒரு கட்டு புல்லுக்காக

7 குறிப்பிட்ட ஒரு நிரஞ்சனகுருவின் மாணவர்கள் பலிபூஜை செய்வதற்கும், காசு அளிக்கப் பட்டுள்ளது.

பொன்

1 திருவிழாவிற்கும் வேதம் அறிந்த பிராமணர்களுக்கு உணவளிக்கவும்

2 பூஜைக்காகவும்

3 விளக்குக்காகவும்

1 கோயிலுக்காகவும்

பொன் அளிக்கப்பட்டுள்ளது.

நகை

இறைவனுக்கும் இறைவிக்கும் தங்க ஆபரணம் போடுவதற்கும் அளிக்கப்பட்டுள்ளது.

பசு, எருமை, ஆடு, காளை

கோயில் நந்தா விளக்குக்காக அளிக்கப் பட்டுள்ளது.

பெண்கள்

கோயில் வேலைக்காக அளிக்கப் பட்டனர். இவ்வாறாக தானங்கள்,

மன்னர்களாலும்— அரசியராலும்— அதிகாரிகளாலும்— அதிகாரி மனைவிகளாலும்— தேவரடியார் பெண்டுகளாலும்- வியாபாரிகளாலும்— குடிமக்களாலும்— கோயில் பணிமக்களாலும்— இறைவனுக்கு அளிக்கப்பட்டுள்ளன.

எனவே, சமயம், மக்கள் வாழ்க்கையில் மிகவும் இன்றியமையாததாக இருந்திருக்கிறது. என்பது தெரிய வருகிறது.

இவ்வாறு சென்னை— செங்கற்பட்டு மாவட்டக் கல்வெட்டுக்கள் மூலம் பின்வரும் முக்கியச் செய்திகள், சோழர்கால சமுதாய வாழ்வு பற்றித் தெரிய வருகின்றன.

1 நிலங்களில் பொதுச்சொத்துரிமையுடன், தனிச் சொத்துரிமையும் இருந்துள்ளது.

2 எவ்விதச் சொத்துரிமையும் பெறாத கூலித் தொழிலாளிகள் இருந்திருக்கின்றனர்.

3 பரந்துப்பட்ட உழைப்புப் பிரிவினை இருந்திருக்கிறது.

4 கோயில்கள் அக்காலப் பொருளாதார அமைப்பில் மிக முக்கியப் பங்கு வகித்து இருந்துள்ளன.

5 கொத்தடிமை வட்டிமுறை போன்ற கொடுமையான வழக்கங்கள் இருந்துள்ளன.

BANDITRY IN MUGHAL INDIA: HISTORICAL AND FOLK PERCEPTIONS

J. F. Richards **Velcheru Narayana Rao**

This paper was sent to me by my pupil and friend Sir Stuart Blackman of Berkeley University, who is interested in comparitive studies of historical and of materials. I have applied this method in my introductions to the Madurai University editions of 6 folk ballads narrating the stories of folk heroes. For eg I have given historical materials from records of contemporary writers and folk meterials such as written ballads or oral traditions. The values of the folks and the historians who are usually prejudiced in favour of kings have opposite attitudes to incidents of history and personalities. From both the meterials, historical truth has to be derived.

Applying the same method (I do not say following my method) the authors have compared historical and folk perceptions of Banditry in Mughal India. The same historical materical is available to the historians and the Ballad singers. In this paper an attempt is being made to suggest that the transformation from history to legend in this folk song conforms to identifiable structures of Telugu Folk mythology. N. V.

INTRODUCTION

In the course of a century or more of administrative and political consolidation, by the last quarter of the seventeenth century, the Muslim rulers of Golconda had succeeded in creating and sustaining a remarkable stable and wealthy kingdom in the eastern Deccan.[1] By this time, in interior Telengana, and coastal Andhra, the two major Telugu-speaking regions to the north of the Krishna river, a prosperous, relatively peaceful society could be found. At the apex of the society was a small political-military elite of Muslim soldiers, administators and political figures, a nobility composed of aristocratic Persian and Deccani or native-born Indian Muslims. Below this numerically small, but immensely powerfull group, an influential and sizeable Muslim gentry consisting of lesser officials, merchants, and ulama (the Muslim religious elite) dominated the vigorous life of Hyderabad, Warangal, and the other towns of the kingdom. In the country side, an equally influential Telugu warrior aristocracy, although initially defeated, continued to control the rural population, (i. e. the clean Sudra caste Telugu peasants and the wide range of other Telugu clean and unclean artisan and other service groups).

After coming to a flexible series of political accommodations and arrangements with the Muslim conquerors, the Telugu warrior aristocraey was left

armed, with retainers, kinsmen and troops under its local command, and with undisturbed local social status and hereditary local offices. These warriors, also left with much of the responsibility for collection of the land tax, disposed of most of the surplus agricultural production of the area. In addition, some of the more prominent and powerful Telugu aristocrats served their Muslim overlords as military commanders, as fortress commanders or even as courtiers who appear noticeably in the descriptions of Court assemblages for great state occasions at Golconda's magnificent court.

Literate Telugu Brahmins, from the secular secrertarial groups of that large caste grouping, also found lucrative and obviously powerful careers as agents for great men (whether Telugu nayaks or Muslim grandees), entrepreneurial farmers of taxes or as technicianss and learned officials in the formal machinery of the state. During the early 1670's two such Telugu Brahmins, the brothers Madanna and Akkanna, rose by means of administrative skill and political acumen to become the chief minister and chief army commander respectively for abul Hasan Qutb Shah (1670-1686) the last independent Muslim king of Golconda. Within a short time the two Brahmin officials, given full powers of administration and appointment by the king, were able to exercise virtually complete control over the state apparatus. For a decade they pursued two linked goals: increased consolidation of state power and enhanced Brahmin, Hindu controal of the state. Resistance to this threat from the Muslim noble elite, although bitter, was ineffectual until intervention by the Mughal emperor Aurangzeb (1658-1707) the titular suzerain of Abul Hasan.

Spurred by Muslim complaints and worried by an alliance negotiated by Madanna between Abul Hasan Qutb Shah and Shambhaji, the rebel Maratha king, who ruled a compact aggressive state in the western Deccan, the emperor Aurangzeb put increasing pressure on Golconda in the 1680's. Eventnally this military and political pressure culminated in a Muslim coup and the assassination of the two Brahmin officials. However this measure did not prevent invasion, a siege and the final conquest and annexation of the kingdom of Golconda by the Mughal emperor in 1686-87.

The Mughal conquest did not immediately radically change the existing political and social configuration of society in the eastern Deccan.[2] To be sure, the Muslim elite of Golconda dispersed within the imperial service to be replaced by a cadre of experienced Mughal officials. The king of Golconda, deposed, was replaced by a Mughal governor, a servant of the Mughal emperor. The great Telugu nayaks, no longer employed as military commanders, returned to their purely local domains. The terminology and operation of administratian changed. But apart from this, after recovery from the effects of the extended siege, drought, and famine (in the years 1686-1690), the basic structure of local society seemed little altered in the decade between 1690 to 1700.

By 1700, however, this picture had begun to change.[3] For the next thirteen years, steadily weakening imperial power during Aurangzeb's last years and the reign of Bahadur Shah (1708-1712) his son and immediate successor put continued pressure on the society of Hyderabad. Imperial credibility was irreparabl

damaged by series of punishing raids in force carried out in Hyderabad province in the years 1702 and 1704 by rebel Maratha commanders. The demoralized Mughal governor and other imperial officers, unsupported by the emperor failed to drive off or even to seriously oppose the intruders. As the power, efficacy, and credibility of the empire decl ned in a descending spiral, local men, both Muslim officials and Telugu aristocrats faced an unpredictable future. A devastating drought and famine in these same years lowered productivity and forced many peasants and artisans into flight from their homes. The governor, and other imperial commanders, maneuvered, ignored orders, built up their personal forces, illegally extorted funds from the populace.

In 1707-08 political insecurity culminated in the long-awaited war of succession which broke out between three princes at the death of the aged Aurangzeb. During this struggle, the youngest of the contenders Prince Muhammad Kam Bakhsh, formally governor of the eastern Deccan in his father's lifetime, retreated to Hyderabad city to make a stand against his victorious brother, soon to be Emperor Bahadur Shah. In the desperate weeks which Prince Kam Bakhsh spent in Hyderabad, he clashed with the incumbent Mughal governor, who had ostensibly in previous years acted as the Prince's deputy in his administration of the province. The Mughal deputy governor, Rustam Dil Khan, his powers swollen by an illegally and harshly extracted fortune, and by a newly enlarged personal army, was reluctant to defer in more than a symbolic fashion to the Prince. Moreover, after nearly twenty years of continuous high office in Hyderabad province, the over mighty governor had carefully built up a series of alliances with the most powerful Telugu aristocrats, and with at least one prominent bandit leader in the region. The nearly inevitable clash between Prince and governor ended with the execution of the governor by the Prince's forces. Shortly thereafter Prince Muhammad Kam Bakhsh died in battle with his brother, victim to the rigorous rule of Mughal succession disputes.

Between 1708 and 1713, after the war of succession, two successive imperial governors lacking even minimal support from the center, failed to restore order and stability in Hyderabad. Despite one notably successful campaign against a powerful bandit chief the first governor, Yusuf Khan, was unable to pay his troops, who finally mutinied for their long due back pay. By 1711. several examples have been recorded of Mughal military commanders in Hderabad plundering the countryside, trying desperetely to seize goods, food and money in order to fend off the insistent demands of their violently mutinous followers. This descent to directionless plundering by imperial troops represented a near terminal stage for imperial authority in the Telugu lands of the eastern Deccan. Simultaneously, members of the Telugu regional warrior aristocracy, wh in various capacities, acted to collect and after suitable allowances, to transmit the state's share of the land tax to imperial officials, suffered a crisis of confidence They no longer thought it prudent to make payments to a regime which seemed to be so obviously failing. Thus, the combined effect of weak or non-existent central direction, control and support from the imperial throne at Delhi, and the inability of local imperial administrators

to collect revenues virtually paralyzed the state.

THE IMPACT OF POLITICAL DISORDER

Against this background of weakening central authority and deteriorating public order, the power, wealth and security of many, if not a mjority, of the members of the major elite groups in the province was seriously threatened. In the years after 1700, those Brahmins associated with states service obviously were hard hit. Members of the Telugu warrior aristocracy, especially those who had held semihereditary, state appointed posts as village or subdistrict headmen (Deshmukhs) in the countryside felt the loss of state authority and power. Most of the higher ranking Mughal officials, their pay and emoluments eroding, became increasingly demoralized. Members of the urban Islamic elite, their revenues and positions directly dependent on the vitality and strength of the state, also suffered. At the same time, however, exceptionally shrewd and forceful individuals, such as the Mughal governor, or some Telugu rajas moved quickly and aggressively to secure and retain new, and in the context of the imperial system illegitimate powers. As the state declined, able men, whether Muslim official or Telugu warrior chief, could use their official positions or their local position to prosper. Often such aggrandizement was at the expense of less adaptable or ruthless men. As in any situation of rapid political change, some persons gained and some lost power.

However, another varied group, who possessed neither legitimate official status nor hereditary domiance in Telugu socitey also rose at this period. These were the bandit leaders whose activities constituted a grave threat to both Muslim and Telugu elites. The breakdown of state power and public order, and economic distress touchedoff by a series of droughts pushed "troops of impoverished men" from their normal occupations as peasants or artisans into various forms of beggary, vagabondage and brigandage. Unpaid, disbanded soldiers also turned to banditry. These men coalesced in bands around a number of leaders whose names have not survived. But the twomostprominent bandit chiefs of this period, each of whom attracted and commanded enormous numbers of followers, were known and feared by their contemporaries. Thus, we have considerable information about Riza Khan, (d. 1712) an ex-Mughal faujdar turned bandit leader, and Papra, (d. 1710) a low-caste Telugu bandit chief from descriptions and comments found in official newsreports, chronicles, and reports from European merchants trading in the region. They became 'historically visible' in other words Both men were active for approximately the same period of time, in the same region that of northern Golconda north of the Krishna river. Apparently hostile rivals rather than allies, they were each equally successful in their violent careers as they and their followers burnt and desolated villages and towns. Each after evading capture, for more than a decade was eventually suppressed and killed by imperial authorities.

Nevertheless, despite the similarities between the careers of the two men at least one important difference exists. Notorious as he was in his own time, Riza Khan has left no discernible trace in the folk memory of either Muslims or Telugu

Hindus. Papra, on the other hand, survives two and a half centuries after his death in the folk tradition of the Telugu country. His exploits are still sung in great detail today by wandering singers. The dramatic story of his life has even formed the subject of recent Telugu film and drama. It is this difference between the two bandits and the differences and similarities between the folk view and the contemporary official and/or alien view of Papra which we wish to explore. The questions surrounding bandits as folk heroes and bandits as folk predators. complex and subtle as they are have not been satisfactorily resolved. To look carefully at both the folk image, and the contemporary official view account in one particular case is a beginning which may suggest further lines of inquiry for the future.

RIZA KHAN

In either 1700 or 1701 A.D. the Mughal Emperor Aurungzeb sent Riza Khan, a Muslim Afghan officer (mansabdar), to take over as military governor (faujdar) of Ramgir, a town in the Deccan province of Bidar. Ramgir is located just north of Hyderabad province's northern boundary, near the district town of Elgandel. When Riza Khan arrived at his new post, however, the incumbent faujdar refusing to leave defied the Emperor's order. In response Riza Khan recruited additional soldiers, seized the fauidar and forcibly took control of Ramgir district. But such was the state of imperial authority in the Deccan, at this time, that Riza Khan, with scarcely any delay, himself rebelled. Assembling a large irregular force he began to seize the imperial revenues and to plunder caravan traffic moving along the roads[4]

Riza khan wasted little time in moving south to the richer targets offered in and around Hyderabad city, the central market and focus for long-distance trading in the Deccan. Within a year, the new bandit chief had assembled a following of nine to ten thousand men described by Dutch merchants as "rogues and cow-thieves." During 1702, he had made it unsafe for caravans operating between metropolitan Hyderabad and its principal sea port on the coast, three hundred miles to the east. He and other bandits operating in the region had also begun to cut off caravan traffic coming into Hyderabad along the trade routes of the interior, from Gujarat on the west coast and from North India (Hindustan).

In addition to attacks on highway traffic, Riza Khan's massed forces sacked town and villages coming into their path. In 1703, the Dutch merchants wrote from their trading establishment at Machilipatnam that Riza Khan had desolated most of the villages lying to the north east of that town and had left them inashes. But despite the size of his following, Riza Khan does not seem to have attacked warangal, Machilipatnam or the larger towns of the region. In the smaller towns and villages the residents caught in his path lost their goods and cattle if not their lives.

Three Dutch estimates, made in 1703 and 1704 put the size of Riza Khan's forces at ten to twelve thousand men.[5] The exact composition of the band is unknown, or the details of its organization. Some men, especially the large number, perhaps as many as five thousand with horses, might have been deserters or unpaid soldiers from the Mughal armies. Others must have been recruits from the

"bands of impoverished men" which the Dutch reported infesting the roads at this time. Undoubtedly, the ravages of the band itself must have contributed to the general social and economic disorder which generated recruits for banditry. The one reasonably certain fact is that Riza Khan's personal and military qualities were such that he could attract, organize and hold an extremely large following over a period of years. Nor do we find any trace of direct opposition to the bandit leader. Neither the demoralized Mughal officers, nor the great Telugu zamindars of the region wished to engage in open battle with Riza Khan's horde as long as they were not attacked. Thus Riza Khan continued to hold up caravans and to move freely through Hyderabad from as early as 1702 until his death in 1711. At least one source suggested that the bandit chief had begun to regularize his pillaging by exacting "from one district after another the tributes that they pay the King."[8]

However, the scattered references remaining give no indication as to the location of a permanent base or camp for Riza Khan. Possibly Ramgir town, from which he began his operations served such a purpose during the hot season when campaigning slowed.

As the years passed, and Riza Khan's reputation and his resources grew, the bandit chief gained increasing recognition as a power to be reckoned with in the turbulent politics of early 18th century Hyderabad. In 1706 A.D. the Mughal deputy governor of Hyderabad, Rustam Dil Khan came under intense pressure from the Emperor Aurangzeb to seize and punish the other notorious bandit leader operating in Hyderabed at that time. Papra, a low-caste Telugu bandit chief, had carried out a series of abductions of well-born women wives and daughters of both Hindu and Muslim notables. These activities had spurred a protest from Hyderabad which travelled directly to the Emperor's court and resulted in a direct order for the suppression of Papra. Thus, Dutch observers noted in May, 1706, that Rustam Dil Khan had made overtures to Riza Khan and had asked for the bandit chief's assistance in pursuing Papra. Just over a year later, at the outset of the war of succession after the death of the Emperor Aurangzeb Rustam Dil Khan, trying to strengthen his position in the province, sent one of his men to Riza Khan once again to ask for help in putting down Papra. On this occasion Riza Khan is reported to have responded by sending a very large sum of money back to the Mughal governor in reply to this request. The following year in 1708, Riza Khan, sent troops to assist Rustam Dil Khan in an armed confrontation brewing between the governor and Prince Kam Bakhsh, one of the contenders in the succession war who had just arrived in Hyderabad, Riza Khan also seems to have occasionally negotiated with and at times plundered in cooperation with Maratha raiders riding into Hyderbad province from the western Deccan.

But in January, 1709, when the new Emperor, Bahadur Shah, victor in the succession war, held audiences in Hyderabad, Riza Khan, rather than attend and possibly put himself in jeopardy prudently stayed away from the imperial audience tent. (Unlike Papra who seems to have appeared before the new Emperor

7

bearing an extremely large payment in goods and money. See below.)

Nonetheless, when Riza Khan later saw an advantage to be gained in supporting the steadily weakening provincial administration in Hyderabad, he did not hesitate to do so. In 1711, following the death of the incumbent Mughal governor, when a general revolt of the leading Telugu aristocrats of the region had begun, the chief Mughal fiscal officer of Hyderabad was reported to be planning to send a punitive force of two to three thousand cavalry against one of the leading rebels. To command that force he had asked one of his own officers and also Riza Khan, the rover "who had excoriated the coastal districts of Golconda (i.e. Hyderabad) the last many long years." Whether or not Riza Khan actually participated in this expedition is uncertain. The fact that he was considered for such a role suggests the ambivalence of his position and the intimacy which his relations with the imperial Mughal officers of Hyderabad could sometimes attain. One might suggest that this occasional intimacy reflected a commonality of attitudes and and interests retained, despite Riza Khan's rebellion and bandit career, from common experiences as mansabdars, and by the attitudes and values shared by that status group. Certainly, the other major bandit leader, Papra, remained completely aloof from any similar involvement with the provincial cadre of Hyderabad.

Eventually, in 1712, Riza Khan's political skills failed him. According to an official Mughal news report, when the newly arrived Mughal governor of Hyderabad marched from the capital in an attempt to restore order in the province Riza Khan, the malefactor (mufisid) in alliance with the rebellious Telugu aristocrats tried to seize the governor. However, the Mughal governor, "having skillfully called him (Riza Khan) before him, seized the bandit leader and killed him and most of his followers.

PAPRA: THE HISTORICAL ACCOUNT

The early eighteenth century chronicler, Khafi Khan, includes in his work an extended description of the career of Papra, the Telugu bandit chief. This lengthy description, from which our discussion is drawn, illustrates the notoriety which Papra's exploits gained him in the wider world of the empire.[7] Khafi Khan begins his account by mentioning that the qazi (Muslim judge) and other notable inhabitants of the district of Warangal in Hyderabad province complained in a body directly to Bahadur Shah the Mughal emperor. Since the time of Bahadur Shah's father, Aurangzeb, in the governorship of Rustam Dil Khan, Papra had been active in the province. With this introduction, Khafi Khan proceeds to give the known facts about the bandit leader. Papra was of base lineage, from a disreputable caste of toddy (palm wine) sellers. However, Papra's sister was well-to-do, the widow of a wealthy man. After living with his sister, Papra, having discovered his valuable and cash, gathered some companions and proceeded to torture his sister (by burning her body) for possessions. With this brutally acquired capital he set out on a life of villainy— probably about 1700 A.D.

Enlisting many followers, he found a hill-top refuge and strong point nearby (apparently near Kilpak pargana his birthplace). From this lair, Papra began robbing travellers on the highway (presumably that running to Hyderebad city) and peasants in the vicinity. He was successful to the point that he gathered many more adherents and acquired more arms and "the materials for exercising rebellion." But very soon, the imperial military officers (faujdars) and the Telugu rural warrior aristocracy (zamindars of the region, reacted and planned to capture him. Papra learning of this fled and took service as an officer in the military establishment of Venkat Rao, the zamindar of Kaulas (located some distance from his former habitat). Here, Papra quickly found a congenial associate another officer named China han-ivnt (sic), who joined him in using their position to plunder travellers. Their employer, Venkat Rao, learning of these activities seized both men and threw them into his prison under rigorous confinement. This might have been the end of Papra's story, but he and his companion were suddenly released when the Kaulas zamindar freed all his prisoners as a means of religious propitiation in the hope of curing his son from a serious illness.

Once free, Papra travelled to Bhongir district adjacent to Hyderabad, to the village of Shahpur where one Sarva one of the "foremost notorious malefactors" also newly arrived in Bhongir, had begun operations. Together, the two began to plunder and rob in all directions. Their headquarters at Shahpur was a newly constructed crude fort, done in the local style. From this strongpoint, Papra led a series of raids in all directions. He quickly developed, as a specialty, the practice of abducting beautiful and wealthy upper class women, whether Hindu or Muslim. Finally a deputation of local notables from Hyderabad complained directly to the Mughal Emperor about Papra and Sarva. Acting upon direct orders from the Emperor, the deputy governor of Hyderbad, Rustam Dil Khan placed one of his most trusted officers as faujdar (military governor) at Kilpak, a town located about twenty miles from Shahpur, Papra's stronghold. As soon as he arrived at Kilpak (which had not been the seat of a faujdar earlier) Qasim Khan Afghan led a large contingent of cavalry in pursuit of the bandit leaders. Finally, when a pitched battle between the imperial cavalry and the bandits did occur, a fortuitous shot killed the Mughal commander and saved the bandits from near certain defeat and capture. Thereafter, when another of his officers also failed to take Papra and Sarva, Rustam Dil Khan led an army in person against Shahpur. At the conclusion of a two month siege, the governor took and destroyed the bandit fort but Papra and Sarva eluded him.

As soon as the governor's army returned to Hyderabad, Papra and Sarva undismayed rebuilt their fortress at Shahpur with stone and mortar. They also began to acquire a stock of artillery and other munitions of war. Returning to their marauding, the bandits activities reached the point that "for a distance of fifteen or twenty kuroh (forty to fifty miles) from Shahpur no person could sleep comfortably at night." In this internal rival, Sarva in a duel between him and one of his officers carried out "as the rule of the

Deccan" in single combat died as did his opponent. Papra, now in sole command, vigorously built up his army. He began to assault a number of the small forts (presumably of the Telugu zamindars in the neighbourhood.

So threatening had Papra become that Rustam Dil Khan led the imperial cavalry against Shahpur once more in either 1706 or possibly 1707 A. D. But on this occasion a two to three month siege produced no effect on the rebuilt fortress and its garrison. In the end, Rustam Dil Khan accepting a large sum of money from the bandit leader, quietly returned to Hyderabad. Although Khafi Khan does not state this, the political uncertainties surrounding the expected death of the Emperor must have contributed to the Mughal officer's lack of resolution. Thus, it is clear that in the course of perhaps six to seven years Papra had built up the essentials for survival. A fort, an army, a treasury, a reputation all acquired in a time of political disorder might well have ensured that he could have made the transition to a petty chief. Who with possibly a new, fictive genealogy might well have become a Telugu zamindar or raja.

Instead, Papra chose a riskier path. During the political confusion surrounding the war of succession he posed a direct challenge to the dominance and security of both the Muslim urban nobility and the Telugu aristocracy of the region. This challenge to the most powerful groups in the regional social order ultimately brought about a deputation of local notables to the Emperor Bahadur Shah and the capture and execution of the bandit chief. According to the Mughal chronicler's narrative. on the night of March 22nd, 1708 (O S), which was the ninth of the month of Muharram, 1120, A. H. Papra, at the head of two to three thousand infantry and four to five hundred cavalry, rode to the foot of the walls of Warangal fort.

The former capital of the last great independent Telugu dynasty, Warangal town was a major commercial center in inland Telengana, famous for its carpet manufactures. Blocking the road, one segment of the bandit army carried out a silent escalade of the fort walls using the traditional Deccan technique of throwing from their saddles nooses over projections in the fortifications to anchor the rope scaling ladders. The other portion of the army moved to assault the town. Both Muslim and Hindu inhabitants of Warangal were busy during the night constructing replicas of the tomb of the martyred Husain for the Muharram festival procession to come the next day.

But in the early dawn instead of a festival twelve to fifteen thousand inhabitants of Warangal fell captive to Papra's forces. For two or three days the bandits plundered both fort and town, seizing large sums of money and any movable property. Eventually, after obtaining what they could in loot the bandits left Warangal in desolation

Few of the noble persons of the town retained their wealth or honor. After abducting the wife and eight year old daughter of the qazi of Warangal, the most prominent member of the Muslim community, Papra enrolled the mother in his haram and placed the daughter in a troupe of dancers to be trained for that profession.

Within a short time, Papra tried to repeat his success at Bhongir, another

...ble hill fort and market town located ... Hyderabad city. But on this occasion the night assault on the fort failed; the alarm was given. The bandits had to be content with looting Bhongir town for several hours before retreating with two to three thousand captives. As they left Papra ordered the stacks of unhusked rice on his route to be fired so that the smoke would blind the fire of the Mughal musketeers and cannoneers from the fort overlooking the town.

In the aftermath of his notorious plundering of two of the most sizable towns of Hyderabad province, Papra began to extend his territorial base and to acquire more and more elements of a royal style.[8] The son of low caste toddy tappers now employed a bodyguard of seven hundred horsemen, each armed with large double chambered muskets which (according to Khafi Khan) could fire a second round without reloading. These unusually armed troopers surrounded their leader's palki or litter and/or riding horse when he travelled. The former mode of conveyance was usually reserved to kings or to men of extremely high rank. About ten miles from Shahpur, on another hilltop near the village of Tarikonda, Papra erected another stronghold. Beneath it he established a small market town. Here in Tarikonda were imprisoned the rapidly growing body of captives which the bandit leader had seized.

As was the practice for kings and generals in the Deccan he summoned to ... a band of itinerant grain merchants ... bulk carriers (banjaras) who, driving ... of thousands of pack bullocks, supplied the armies and urban markets of the region with bulk foodgrains, salt, and raw cotton. But instead of paying their price, Papra simply imprisoned the banjaras and plundered the cash and foodstuffs carried by their bullocks. He put the thousand or more pack animals to work plowing in the area around his forts.

During this period Papra was also reputed to have offered five silver rupees rewards to those soldiers in his army who brought in Muslim women as captives. Whenever, noble women from well known (mashaikh) families were brought in he reportedly paid five gold hun (i. e. fifteen silver rupees). Lavish marriage ceremonies, the mark of all well-born families which attracted Papra's attention resulted in the abduction of the bride by the bandit leader.

As a result, "The sighs and cries of woe of the oppressed continually reached the sky." Certainly the threatened members of the Muslim gentry wasted little time in complaining directly to Bahadur Shah. Shah Ghanayat, a well-known pious shaikh whose daughter and granddaughter were seized by Papra at Warangal (they were wife and daughter of the town qazi) led the deputation to the Emperor. Seeing only inaction on the part of the Emperor, Shah Ghanayat retired to his home, arranged his affairs, freed his servants, and, after forty days, died of sorrow and disgrace. The Emperor, responding to growing pressure, commissioned a new governor of the province, Yusuf Khan. At a series of public and private audiences he impressed the importance of capturing Papra upon the new governor.

When he arrived in Hyderabad in 1709, Yusuf Khan found that the Muslim gentry were not alone in their fears. Papra was then busily engaged in a siege of the town of Kilpak. The Telugu zamindar of that town with whom Papra "had an enmity to the death", repeatedly sent requests to Hyderabad for assistance. The new governor ordered a relief force to Kilpak consisting of a body of imperial Afghan troops under the command of Dilawar Khan, an experienced Afghan officer. Upon arrival the Mughal troops defeated and dispersed Papra's forces in a pitched battle outside the walls of Kilpak.

Papra withdrew with his battered force to Shahpur fort taking along with him the great cannon "Lal Laxman" which he had used in the siege. The Mughal punitive force did not immediately follow up on this victory (which may not have been as decisive as Khafi Khan implies). Instead, Dilawar Khan established a fortified camp (thana) near Kilpak and waited for an opportunity to capture the bandit chief.

Such an opportunity came with the rebellion of a group of prisoners held captive by Papra in Shahpur fort. Among the captives in the fort was the wife's brother of Papra's wife (imprisoned for reasons not explained by Khafi Khan). Secretly brought files by his wife along with his food, this man surreptitiously cut his chains. Along with a group of his fellow prisoners he overcame the guards at a time when the fort garrison was depleted and Papra was absent.

Mughal pressure had apparently slackened somewhat at this time, for Papra had just sent as a grisly warning to the zamindar of Kilpak the severed tongue of the latter's captured wife, along with the injunction "to keep his eye on the road and his ear for the sound of cannon." When the news reached Papra of the rebellion of his prisoners, his first reaction was one of disbelief. He ordered the tongue of the unfortunate messenger cut out. But when he arrived to find the cannon of Shahpur firing at him, he quickly reacted by firing the main gate of the fort in preparation for an assault.

The bandit leader and a few followers, putting on blood dripping hides of freshly slaughtered cattle and sheep, tried unsuccessfully to pass through the flames and enter the fort. Just at this juncture, the Mughal army led by Dilawar Khan, followed by the zamindar of Kilpak's forces reached Shahpur. The joint imperial and Telugu forces drove off Papra's confused army and rescued the captives in Shahpur fort. Papra in retreat led his followers to Tarikonda fort, his second and newest refuge.

Four days later, the chief fiscal officer of Hyderabad province, Mirza Ali's Mirza Ali, arrived at Shahpur with five thousand fresh cavalry and orders from Yusuf Khan, the governor, to attack Tarikonda. Despite the fresh forces, trenches, gun batteries, and assault, failed to gain him entrance to Tarikonda fort. When the siege had gone on for three to four months, Yusuf Khan came to take command in person at the head of an additional five to six thousand cavalry.

At this point in the siege the imperial forces were also augmented by ten to twelve thousand horsemen and twenty thousand infantry brought by the local fort commanders and by the zamindars in the vicinity of Shahpur. Still the bandit

garrison resisted for another nine months according to the chronicler, until Yusuf Khan made direct overtures to the bandit rank and file. He offered employment at double the pay and rations for any deserters while continuing to attack the fort daily.

Ultimately, with his followers deserting and his gunpowder depleted, Papra seeing the "time of the perverseness of his fate" decided to escape. Alone, at night, he fled the fort by an underground tunnel leaving his sons to face the imperial assault.

The final denouement, as depicted by Khafi Khan, has Papra in disguise reaching Hasanabad town, (located two days march from Tarikonda) and, tired and thirsty, ordering toddy to drink. The toddy seller, a member of his caste, recognized the fugitive. Keeping his customer waiting for a superior brand of toddy, the seller went to the deputy military governor of the town, (now the former captive, Papra's wife's brother) who brought two to three hundred men to capture the bandit. They carried the bandit leader, wounded in the leg, to Yusuf Khan who tried for several days to find the location of Papra's treasure, but got instead only defiance from his "obscene and abusive tongue."

Finally he was cut into pieces, the head to be sent to the Emperor in Delhi and the remainder of the corpse to be displayed on the walls of Hyderabad city. However, the Mughal news report of this event, not exploiting the dramatic ironies of Papra's end merely records the taking of Tarikonda fort, the casualties suffered on each side, and the capture of the notorious brigand.[9]

PAPRA : THE FOLK NARRATION[10]

According to the most recently recorded oral version of the Telugu song, Sarvayi Papadu was born into the gavandla caste, a caste of toddy (liquor) sellers.[11] He was born in Pulagam, grew up in Tatikonda and his family name was known as Mogili. His father was a patel, a village officer, his mother was Sarvamma. He had a sister named Jaggayi and a brother who was a sardar, commander of an army.

When he was twelve, Papadu went to his mother dressed like a soldier, with a sword and spear. He asked her to direct him to do things suitable to his ability. His mother said he was too young to achieve anything and asked him instead to take the cows out to graze. He called his friends and associates, (the story teller says he has twelve friends and five associates but lists the names of eight of them): Ason, Usen, Dudekula Peer, Yerikala Cittel, Yenadi Pasel, Kummari Govindu, Mangali Masippa, Jakkula Peramallu. He took his young friends along with him for cattle grazing.

Instead of guarding the cattle, Papadu simply commanded the cows to behave themselves and not to trespass into the fields of farmers. The obedient cattle stayed within limits and grazed only on the permitted areas. At noon time, he directed his followers to go to their homes and eat their meals. He himself rested under a mango tree and went to sleep.

A twelve hooded cobra saw Papadu and recognised his noble features, which indicated that he would become a king.

The cobra decided to provide shade for him against the sun for seven hours.

Some Brahmins who were passing that way to Banaras saw the boy and the cobra, and cried out to warn him of the snake. The boy woke up and saw the reptile curled on his chest and spreading its hoods. He attempted to kill the cobra. But the brahmins prevented him from doing so. They said it was a symbol of royalty. It would be a sin to kill the cobra.

The brahmins then asked for his name and family name and read his horoscope. They predicted that Papadu was destined to be king of Golkonda. He would invade Bandar city and Kandanur fort. He would ride on a palanquin, a vehicle that only kings and nobles would have, and have golla girl for his bride. He would also have a mistress named Nanchau of the fortune-telling yerika'a caste. He would have twelve concubines who would bring him great good fortune. He would grow to be so powerful that the nabob of Golkonda, fearing him, would leave his kingdom and run away to Delhi as a refugee However, Papadu would die in the hands of a twelve year old boy, the son of Jinkala Venkanna of Muttarasu family in Golkonda.

Papadu was pleased with the predictions. The dire prediction about his death did not bother him; he thought that a great life though short was better than a long and poor life. He decided not to graze catte again.

He went to his mother and bowed to her. He requested her to direct him to do things suitable to his ability. His mother again said that he was too young to achieve great things. In addition, there was nothing better in the world that a person could carry out than his kula vidya, the caste profession. So, she asked him to sell toddy. Papadu did not want to perform low caste work. He called his friends and told them what his mother had asked him to do. They decided there was fun in toddy; they could get drunk. The toddy they drank sometime ago was not strong enough; it was Golkonda toddy.

This time they wanted to go to Jidigallu, where the nabob of Golkonda had his private palm from which he gets his supply of toddy. The nabob had set twelve soldiers to watch the palm tree, and had placed silver and gold rings on it indicating that it was a royal palm. No one else was permitted to drink from that tree. Now, Papadu and his friends decided to get toddy from that tree.

They went to Jidigallu and commanded Jidanna, the chief of the grove, who was also a Gavandla caste person, to give them the best toddy available. Jidanna did not want to give Papadu the toddy from the royal palm. but neither did he want to be beaten by Papadu the toddy from the royal palm, but neither did he

want to be beaten by Papadu. Therefore he told a lie to Papadu: it was summer-time and all the trees were dry. If only Papadu came in the right season, Jidanna would have as much toddy as .Papadu and his associates could drink. But Papadu was not satisfied with such a weak reply. He asked Jidanna to go into his grove and command the trees to yield toddy, in the name of Papadu.

Even now Jidanna did not want to drain toddy from the royal palm. Instead he preferred to cut the katamayya palm. This was the tree he reserved in the name of his family diety, katamayya, and never slashed for toddy. Now he cut this palm in twelve places and attached pots to it. But the tree was too proud and did not yield any toddy. Papadu growing angry, he himself went into the grove and commanded the palm to yield toddy immediately. The tree not only gave toddy, but bent down to the earth to deliver the toddy to Papadu.

Jidanna saw that Papadu was too strong for an ordinary man to resist. But he did not want to be abused and ill-treated either. Therefore he plotted to kill Papadu by putting poison in his toddy. However Papadu was too strong for any poison; he would not die—such a plan was futile. Papadu and his friends, having drunk as much as they liked, gave the leftover toddy to their donkey to drink.

Still much toddy remained. Papadu then commanded the donkey to carry the toddy to his mother's home. When the donkey was unable to do so, because it was completely intoxicated. Papadu cut its nose and ears. The donkey, running for its life, went to Golkonda to seek refuge. Three thousand donkeys at the outskirts of Golkonda, having seen the fate of this donkey, and all fearing the same kind of treatment at the hands of Papadu, fled to Delhi.

Papadu and his friends now decided to go to the festival of Ramasvami at Jidigallu. But they had no money. Papadu therefore went to his mother and asked for a . little money. When she replied that she had no money, Papadu became angry and frustrated. He ordered his friends to get some oil and boil it hot. He then approached his mother affectionately and pretending to request her help, poured the hot oil on her body. He continued to torture her until she revealed all the secret places where she had hidden her money. It turned out that she had quite a large sum hoarded in secret places.

One such hiding spot was the temple of Yellamma, their family diety, where his mother kept the money buried underground. Papadu went to the temple and commanded Yellamma to dig out all the money from that ground. He then ordered Yellamma out of the temple; Papadu

said that he himself was god: there was no place for two dieties in the family.

Papadu collected the money consecrated to the goddess which amounted to several hundreds of thousands. He had a golden palanquin made for himself and set out to Jidigallu with his followers. On his way Papadu reached a golla village, a village of cowherds. The daughter of the chief golla had been married that day. The bride and the bridegroom were sleeping in the house. Papadu invaded the house and raped the bride, while the bridegroom fled for his life. A warrior named Venkatrao came to punish Papadu, but was defeated in single combat by the hero. Thereafter, Papadu plundered the golla village and acquired much gold and silver.

Papadu, continuing his exploits, attacked the city of Bandar (Machilipatnam), and Kancanur. In the course of these adventures he met with a gypsy girl, Yerika'a Nancharu, who was going to tell the fortune of the sultan of Delhi. Papadu stopped her and said that he was greater than the sultan, and took her to be his mistress. He put her in one of the forts he had conquered and continued his plundering raids.

A celebrated Telugu warrior named Vajranabhudu met with him in battle and was defeated. Vajrandabhudu then sought the help of the nabob of Golkonda in controlling Papadu, But even the nabob could not stand the power of Papadu who fought a fierce battle with the Muslim ruler and emerged victorious The nabob left his city and fled to Delhi. Papadu ordered Golkonda to be plundered. He and his followers carried all the riches on carts to his home. But on the way back Papadu met with the death.

The twelve year old son of Jinkala Venkanna had set a snare to catch deer. When Papadu approached in the darkness of the night, the boy thought it was deer, and shot him with his gun. Papadu realized it was his destiny. But he did not want to die in other's hands. He therefore cut his own head with his sword. The head, severed from the body, shot up into the sky.

Just at that time, the nabob of Golkonda was returning from Delhi to see if the army of Papadu left his city. He saw the head of papadu hanging in the sky and placed it upon a golden plate. The nabob declered the greatness of Papadu as a hero and had Papadu's body buried with royal honors. The nabob proclaimed the Kartika Pournimi, the full moon day in October-November,as the annual ritual day in honor of Papadu. With this dramatic finale the legend of a bandit become mythical hero ends.

CONVERGENCES BETWEEN CHRONICLE AND BALLAD

At first appearance, the folk legend, sung in Telugu verse some two and a half centuries after its subject had lived, seems in its mythical and fantastic episodes to be far removed from the historical account of Khafi Khan.

Nevertheless, enough matters of detail are common to both ballad and chronicle to make a firm identification feasible. Among the more important of these include the name, origins and caste of the bandit leader. Papa in the Persian text is described as of "base lineage, from a caste (qaum) of toddy sellers without

respectability."[9] In the Telugu ballad (in both versions) Sarvayi Papadu is described more precisely as a member of the Gavandla caste, a caste of toddy sellers.

In the ensuing narrative other major points of agreement can be seen. The ballad like the chronicle portrays the bandit leader as a cruel, ruthless ambitious figure who begins his career by defying his caste role and deliberately choosing to become a desperado.

In each account Papra or Papadu acquires his first working capital by assaulting and torturing by burning a female relative, (his mother in the ballad and his widowed sister in the chronicle). In each account, the erstwhile bandit assembled a large army and begins to adopt elements of the kingly style. In the Persian narrative he employs a large personal bodyguard, rides on a palki or palanquin (reserved for great men) and controls a miniature state around his forts.

In the Telugu ballad, the Brahmins predict that he is destined to become king of Golconda, to have an army of 12 000 men, to have twelve mistresses, and to ride in a palanquin.

In each account Papra sucessfully assaults several major towns: Warangal and Bhongir in the chronicle and Golconda and Bandar (i.e. Machilipatnam port) and Kandanur in the ballads. Papra and Papadu each battle the chief Muslim political figure in the region: Rustam Dil Khan and Yusuf Khan, the Mughal governors of Hyderabad and the "Navab of Golconda." All the sources agree that the bandit leader met a violent end; that he was decapitated; and that the actions of one of his fellow caste members caused his death.

In addition to these main structural features other smaller points increase our confidence in this identification. The constant references to Papra's cruelty and lustfulness in Khafi Khan's version are matched in the Telugu songs. References to mutilation by cutting out the tongues of his victims in the Persian account find an echo in the longer Telugu version in which the protagonist cuts the nose and ears of a donkey.

Papra's continuing abduction of women and his assaults on marriage parties are paralleled by the Telugu description of his attack on a Golla wedding and the ravishing of the bride. Papra's plundering activities and especially his incessant hunt for hoarded and buried treasure in the chronicle is a theme which also appears in the ballads. The account of Khafi Khan describes Papra's conflicts with Venkat Rao, the zamindar of Kaulas, while the ballad describes a duel with a warrior of the same name.

On some matters, the Telugu ballads supply information not known to or not included by Khafi Khan. Thus, we find Tarikonda mentioned as the place in which Papadu was reared as well as mention of his birthplace. Papadu's first name. Sarvayi, as given in the sung ballad is not used by the Mughal chronicler. This helps to alleviate some of the confusion surrounding the identity of Sarva, Papra's associate who is a separate person, and the Sarvapapra named in the Dutch account of the bandit leader's

audience with Bahadur Shah, the Mughal Emperor.

We also can see from the identification given at the beginning of the ballad that although Papadu was of a caste ranking very low in the ritual hierarchy of the Hindu caste system which had a lowly traditional occupation (i.e. tapping toddy palms), making toddy and selling it.

Papra's family actually belonged to the upper strata of peasantry. That is his father was a village headman (here the Marathi term patel is used) and his brother a sardar or petty military commander. Thus, some form of previous Political, military and administrative experience resided in his family background. This also explains the existence of hoarded family funds to a considerable amount.

Perhaps most important is the list of Papadu's immediate followers given in both ballads. These include members of both Hindu and Muslim low or untouchable castes and some low tribal castes. Muslim quilt makers and cotton cleaners, Hindu potters and barbers both unclean, and tribal animal breeders, itinerant fortune tellers and thieves, and singers and performers make up the list.[13]

If this list accurately reflects the low or unclean caste composition of Papadu's immediate followers, it is clear that Papadu was leading a revolt against political, economic and ritual domination by the locally powerful classes of Hyderabad, both Muslim and Hindu.

What seems to be a disjuncture between the attained secular status of Papadu's family and the ritual and occupational status of his caste helps to explain his flat rejection of his caste role-his kula vidya.

CONCLUSION : THE HISTORICAL BANDIT AND FOLK HERO

The sudden collapse of imperial in the eastern Deccan caused the severing of the lines of simultaneous support and control from the center of imperial authority to Hyderabad province. The connections between the Emperor and the provincial corps of imperial officers in Hyderabad (the mansabdars) between the Emperor and the local Muslim elite of the towns and cities; and between the Emperor and the partially assimilated Telugu regional rural aristocracy (the zamindars) had snapped.

This development was coupled with Maratha plundering raids and the social and economic dislocation attendant upon them and upon widespread dearth from drought in the countryside. The breakdown of imperial guarantees and public order as well as the confused movement of large numbers of impoverished peasants, artisans and former soldiers explains the success of both Raza Khan and Papra.

Under these circumstances a Mughal district military commander could ignore the Emperor's orders, build up a following, harry the roads and survive. So also could an able ambitious low caste Telugu brigand build up an army large enough to assault two of the largest towns in the region.

But if the rise of each of these men can be attributed to the same social and political context some important distincti-

ons can be made as well. First, Riza Khan did not seem to threaten the Muslim dominated imperial social and political order in the same way as did Papra.

In his account of Papra's life and in his general treatment of the period, Khafi Khan ignores Riza Khan. The fragmentary account which we have compiled of the latter's activities comes from official reports from references to him made by Dutch merchants in their correspondence and from a Venetian adventurer long in Mughal service. Unlike his Telugu counterpart, the former Mughal officer seems to have established no fortified territorial base. His targets were apparently restricted to road traffic and villages. Nor did he make any spectacular attacks on major towns. Nor did he assault and kidnap members of the Muslim notability or Telugu zamindars.

Although technically in revolt, Riza Khan sustained very close connections with the governor and other Mughal administrators in Hyderabad. On occasion he could even be approached by the latter for fiscal and military assistance against Papra.

By contrast Khafi Khan portrays Papra as a cruel lustful infidel who was an open threat to the personal and collective honor of Muslims and the Muslim empire. But Khafi Khan in his treatment of Papra also reveals that he was as dangerous for the Telugu zamindars whom he was displacing in the countryside.

The key point here is that Papra was engaged in a dual rebellion: against the Muslim controlled urban focussed state structure and against the local domination of the Telugu zamindars. The latter were the political and military arm of the Brahmin controlled Sanskritic high culture of the Telugu speaking areas. The zamindars, acting as attenuated, much reduced versions of Hindu monarchs of the pre-Muslim period, enforced and regulated the rigidly stratified caste system.

Prompted and supported by their Brahmin advisors and priests, the Telugu aristocracy buttressed the local caste system with its stress on differential ritual status, on proper caste behavior and occupation, and on proper deference for lower castes. In his revolt against this kula vidya or caste occupation and in his attack upon the Telugu zamindars Papra struck at the most basic ordering of local society-an ordering long accepted and supported by the Muslim overlords of the eastern Deccan.

Here we approach a plausible explanation for the notoriety which Papra attained among the Muslim elite and for his origin as a hero of folk legend. Riza Khan, alien in origins, Muslim, aristocratic, a former imperial officer, offered no substantial menace to the imperial or local social order. Papra rebelled against both.

His radical social threat may be seen as the origin of his appeal to the Telugu folk culture - which was distinct from the high Brahminical Sanskritic tradition. However this original appeal becomes overshadowed by a mythical, a legendary quality which overtakes the circumstances surrounding the human, historical figure of Papra or Papadu.

A person who defies his low social role and reaches high positions of power, exhibiting great courage in the process, has always enjoyed certain degree of admiration. If such a person has the added dimension of fighting for social justice, however vaguely perceived the concept might be, the daring hero becomes a demigod. Papra was one such hero and thus, he became eligible to be elevated into a legend.

Folk songs about historically Indentifiable heroes in Telugu have not yet been systematically studied as a genre in literature; nor has their structure been examined in relation to myths. An attempt is being made here to suggest that the transformation from history to legend in this folk song conforms to identifiable structures of Telugu folk mythology.

In folk mythology, destiny plays the supereme role in the development of a hero. His birth or the beginnings of his heroic activities are related to a higher power manifesting itself in the course of the activities of the hero. (Papadu is destined to be king of Golkonda) In the same way his death also becomes an act of destiny. A hero does not die because he is killed or for other such normal reasons. He dies because his role has comes to an end. (Papadu kills himself. The incident of Jinkala Venkanna's son only serves as a reminder to Papadu that his role ended.)

Anything that the hero does between these two points — between his emergence as destined hero and his exit from the active world is therefore removed from the realm of human standards. The acts of the hero are not subject to normal judgement of the mundane world. The hero is superhuman and therefore is above human understanding. The fantastic element in the folk narratives confirms the superiority of the hero and often establishes his cmomunication with powers that normal human beings do not control. The presence of magic numbers in the fantastic events connected with the hero apparently strengthen this function.

Papra's story begins subject to the established structure of a folk legend, with a snake providing shade to him, thus indicating his royal destiny. A prediction by Brahmins, basing their forecast on the vedas, serves as a confirmation as well as a Sanskritization of the legend, of which we will have more to say later. Destiny which has to be fulfilled has been revealed by the sacred snake and is confirmed by the infallible vedas as interpreted by the Brahmins.

Given this destiny, the cruel, ambitious, and ruthless acts of the historical account take a different complexion; they are the superhuman acts of a superhuman hero. The hero's personality is built layer by layer until his superiority is established in the minds of the listeners. Papadu orders the cows to graze within their limits; they obey him. Papadu demands of the Brahmins to read his horoscope; they obey him. Cows and Brahmins, the two sacred institutions of the society submit to him. The trees in the toddy grove, including the royal palm and the palm of the deity katamayya, obey him. Papadu always commands and commands everyone— people,

mals, trees, or gods; either they obey him or he punishes them.

Cruel acts of intimidation mentioned in the historical account become acts of punishment deserved for not obeying a superhuman hero. Even the type of punishment is changed to suit a folk legend. It is not cutting the tongue as the historical account indicates; it is cutting the nose and ears.

This is a typical punishment that repeatedly occurs in a number of legends. It acquires a stylized mention by the rhyming of the words meaning nose and ears "mukku cevulu" and the word meaning three "mudu".

After a structured narration establishing Papadu's control of, and communication with all the universe around him- humans, animals and vegetation- now the story teller is ready to relate the specific acts of his torturing his mother and later ravishing a married woman. These are heinous crimes, destructive of the very values of stability of family organization which is so very central to society.

But insulated by the preceding events which established a superhuman and all pervading personality of the hero, the acts do not shock the listeners. On the other hand (to continue the analogy), they galvanize the hero. In the context of the fulfillment of the mission of a hero who is god, any one who does not collaborate and cooperate with him is punishable and whatever treatment he receives at the hands of the hero, however cruel it is, is deserved punishment.

The mother, had she only given him the money when he had asked would have had the respectable status of a cooperating agent in the acts of the hero. But she did not, and so follows the punishment. The storyteller does not indicate any sense of disapproval of the act of Papadu, nor does he make the mother's character that of a helpless innocent sufferer.

Papadu's death also gets tranformed into the legend following the established pattern. He does not die at anyone's hand. No poison kills him. No warrior kills him. The accident caused by the twelve year old son of Jinkala Venkanna, which was predicted by the Brahmins, alone leads to his death. Even that mishap only serves as an indication that his preordained task in this world has come to and end. Papadu kills himself, dramatizing the fact that there is no one equal to him on this earth.

According to the historical account, Papra was beheaded, his head was sent to Delhi, and his body was cut into pieces. A mystification of this incident is now in order, to make a fitting end to the legend. Fact gets transformed into fantasy; the nabob holds the head falling from the sky on a golden plate. He orders a royal funeral for Papadu and declares Papadu's greatness to all the world.

Central to the structure of a folk legend is often its super natural symbolism. Papadu's story has a repeated occurrence of the number twelve and the number seven. Papadu is twelve years old; the snake has twelve hoods; Papadu has twelve friends; the number of his mistresses is twelve; the royal palm in the toddy grove has twelve rings and twelve watchmen.

Papadu's army is twelve thousand strong, and his death is caused by a twelve year old boy[13].

Similarly there is a recurrence of the number seven. The snake provides shade for Papadu for seven hours; Papadu has seven wives; he is destined to rule Golkonda for seven hours. The number of pots of toddy the palm in the palm grove gives is seven. While the precise meaning of this numerical symbolism is not clear, it is obvious that is has no relationship to actual fact. Numbers twelve, seven five, and three occur repeatedly in many folk legends in Telugu.

Subsequent to the transformation of history into a folk legend, a layer of Sanskritization is added to it. The folk singer, trying to imitate the external form of a pura a story, begins the song with an invocation to the god Siva, and ends it with mangalam, an anspicious song to All through the narration, the singer uses a language full of hyperforms imitating the Brahmin dialect of Sanskritized Telugu. The structure of the legend and its internal incidents are folk, while the element of Sanskritization is clearly later adjunct to it.

The Story of Sarvayi Papadu is a continuing legend. Compared to the myths of India, it is a very young myth; hardly two and a half centuries old. But the transformations it has undergone and is still undergoing gives a fascinating possibility to speculate into the process of myth making, and relates the process to greater Indian myths.

In a recent play entitled Sardaru Papadu, a noted Telugu author, P. V. Rajamannar has transformed the story of the singers very significantly.[14] Papadu in this play is a very highly principled man who has decided to become a warrior he redress the grievances of the suffering common people in the hands of rich and cruel lords. He commands his followers never to intimidate women, nor to oppress helpless people. He marries his beloved Nancharu of the criminal yerika'a cast who predicts that he will become king of Golkonda. This is a marriage by consent and even mutual love. Nancharu, Papadu's gypsy wife, according to this story, turns out to be a girl of the gavandla caste kidnapped when she was an infant by yerikalas, Thus the story keeps the caste honor of ga a dlas and at the same time confirms the thieving quality of the yerikalas in one stroke.

He asks his mother for money to pay for an army and threatens to burn her body if she does not give the money. But his wife Nancharu, who by now has become a very affectionate daughter-in-law, interprets the threat as a remark made under the influence of liquor. The mother, trying to help her son, reveals a small source of money. Papadu, however, wants more money and to get it from her, threatens to kill himself with the sword he has in his belt. In this version no torturing of the mother occurs. Instead we find the Gandhian ethic of self-mortification as a means of convincing others of the nobility of one's actions.

Papadu, in this story, is an ideal son, an ideal husband, an ideal friend, and also an ideal hero. Nancharu is an ideal wife, and Papadu's friends are ideal friends who die along with Papadu. Even Jadanna, who, in the legend, tries to

lon him, becomes his ideal brother-in
is Nancharu's own brother. Jidanna
io a willing host to Papadu when the
goes to drink at his grove with his
of followers.

he element of fantasy is
etely eliminated except for the
incident and fortune-telling by the
girl. These incidents serve merely
onfirmation of the heroic stature of
. Comparing the folk singer's ver-
the modern Play, it is obvious that
Papadu undergoes a deification in
legend, he is idealized in the
play. By deification, the folk leg-
vates Papadu to a higher plane,
uman judgement.

Through idealization,
is depicted as a great
hero in the written play. One is
d to make a comparison with the
Krishna, or Rama. They are made
Their births and deaths are presen-
nanifestations and withdrawals of
reme God and thus, questionable
ce illicit association with other's
the case of Krishna or killing Vali
ption in the case of Rama, are
above human judgement. To the
hey are made Gods, their actions
oved from human criticism. Rama
si Das is the supreme god. Even
ims are his devotee who chose to
m through enimity, a special form
tion named Vairabhakti.

Similarly, Krishna of Bhagavata
is only blessing the women with
on when he was involved with
a what might look like a sexual
the irreverent reader. In other
, Rama and Krishna undergo a
of idealization. In those versions,
they are depicted less as gods, and more as ideal human beings, with a minimum mention of their godly origins. The best example of a Rama story, where Rama is depicted more as an ideal king rather than god—is Valmiki's Ramayana. Similarly, Krishna of the Mahabharata, appears more as a highly idealized diplomat, friend, charioteer and leader rather than as the God Supreme which he is in Bhagavata Purana.

Idealization and deification seems to be two processes which myths in India undergo in the course of being retold in time. It appears that the myth of Sarvayi Papadu is participating in the same process as that of larger and older myths.

A further aspect that is important is that the folk legend shows a thin layer of sanskritization on it, As a story of a person that was originally opposed to sanskritized upper caste groups and one that was sung by lower caste groups, the basic narrative is not very sympathetic to brahmins, Papadu's irreverent attitude to the brahmins who read his horoscope is a clear evidence to the point. As such the layer of sanskritization suggests a a process through which myths of lower castes gradually get assimilated into high culture.

NOTES

1. See J. F. Richards, "The Seventeenth Century Concentration of Power in Hyderabad," Journal of the Pakistan Historical Society, XXIII (Jan. 1975), 1-35.

2. For an extended examination of Mughal policy see J. F. Richards, Mughal administration in Golconda (Oxford, 1975)

3. See Ibid. pp. 213 ff. for a full discussion of these events.

4. The scattered references to Riza Khan and his activities which have been drawn upon for the following account are: from the memoirs of Niccolao Manucci Storia do Mogor, 1653-1708, trs. and edited by W. Irvine, Indian Texts Series, (4 vols., London, 1907-8) III, 501; IV, 248-9. From references in the Dutch trading company records: K. A. 1570 Part II (10.10.1703) fol. 33; K.A. 1584 (2.2.1704) fol. 111; K.A. 1584, (19.10.1704) (fols. 196-97; K. A. 1622, (25.5.1706) fol. 398; K. A. 1637 (9.9.1707) fol. 436; K. A. 1670 (13.9.1709) fol. 83; K. A. 1670 (7.5.1709) fol. 41; K.A. 1653 (15.9.1708) fol. 329; K. A. 1695 (14-9-1711 fol, 299. The Mughal newsreport of Riza Khan's death is from the reign of Jahandar Shah, Akh. vol. I (12 Ramazan) p,278,

5. Manucci estimated 15,000 horse and 30,000 foot.

6. Manucci, IV, p. 249.

7. Muhammad Hashim Khafi Khan, Muntakhab-ul Lubab Bibliotheca India No. 60, Vol. II. pp. 630-643.

8. A Dutch letter sent from Negapatam to Batavia in May, 1709 includes a report from Hyderabad city to the effect that the Emperor Bahadur Shah had admitted to an imperial audience "den rover serwapaper" who had been marauding in the region for some years. The "rover" who seems to have been Papra, offered the Emperor as tribute one million four hundred thousand rupees as well as large amounts of foodstuffs and other provisions for his army. In return the Emperor placed a ceremonial robe of honor around the bandit. The incident, as yet unconfirmed by other sources, took place in the course of Bahadur Shah's brief stay in Hyderabad after the defeat and killing of his brother Prince Muhammad Kam Bakhsh. If the Dutch account is accurate and this was indeed Papra, we could better understand the indignation of the local Muslim notables and the moral pressure which they were subsequently able to exert upon the Emperor. K.A. 1670 (7.5.1709) fol. 41.

9. Akhbarat, Bahadur Shah IV (23 Muharram) p. 32; (11 Rabi II) p96 (1 Jumada II) p. 158; (20 Rajab) p. 26.

10. The story of Sarvayi Papadu is available in two versions, the one longer oral version and the other, a shorter written version based on the oral song. The oral version we used was recorded on October 29, 1974 by Gene Roghair at Gadevaripalle, Guntur district. It was sung by Pudota Kotilingam, Pudota Balayya, and Pudota Mallayya of the Jangam caste. The singers say that they belong to Gogulapadu, Gurajala Taluk, Guntur district. However their accent indicates tnat they originate from Teengana. The earliest known reference to the sung version was by J.A. Boyle in "Telugu Ballad poetry", Indian Antiquary, vol. III, 1874, pp. 1—6. Boyle states that he heard the story of Papadu from a person of the Boya caste from Bellary district. The text of the song given by Boyle, as is indicated by the excerpts he quotes, considerably differs from the song as it is sung today. But the theme does not seem different. This is precisely the way oral tradition operates: it has a fixed theme, a fixed meter, but not necessarily a fixed text.

The earliest known printed version was published by Westward and Co., Madras in 1931. There are several reprints and republications by other publi-

ıt all of them use the same text. versions of oral songs usually rom someone writing down the le the singer speaks his text at speed to facilitate writing. When who is accustomed to create his e sings during a public perfor asked to say his text slowly, it is text and also makes his song bly shorter, as is confirmed by ted sentences and disjointed earing in the printed version. ossible to state that differences he present sung version and the ersion which is based on a past ion are wholly due to distortions from slow singing. Some of least, are results of the creativity lividual singers and the passage What is however interesting is are large areas of similarity the printed text which dates at m 1931 and the sung version

wing are the main points in the rsion that differ from the sung The family name of Papadu is and his mother's name is Other details of Papadu's not occur in the printed version. of the associates of Papadu 12 persons whose names are: Turka Himan, Dudekula Pur, umallu, Nelluri Hanumanthu, vanna, Mangali Masappa, Govindu, Karyala Miryalu, enganna, and Kotval Miri printed version has no refe- killing of the cobra. The the brahmins is also consi- nt. They say that Papadu rule Golkonda for seven rl of the fortune telling yerikala caste, who comes later in the story, makes the other predi- ctions, which, according to the sung version, are made by brahmins themselves. There is no reference to the cause of Papadu's death in the printed version. The palm tree of the nabob, the plot to poison Papadu, and the story of the donkey and the festival which Papadu attends do not appear in the printed version. The printed text measures the money that Papadu's mother saved as seven koppera's full. (A koppera is a large metal cauldron). There is no mention of the golla village and related incidents and neither Vajranabhudu nor Venkata Rao appear in the printed version.

According to the printed text, the nabob had the horoscope of Papadu read at the time of the battle and having found that Papadu was destined to sit on the throne of Golkonda for seven hours, he lets him fulfill his destiny. At the end of the seven hours, the nabob defeats Papadu in the battle.

The story of the boy killing Papadu and the following incident about Papadu's head being received on a golden plate do not appear in the printed version. However, Papadu in this text also kills himself when he finds his fortunes in the battle reversed.

The story of Papadu has also received the attention of several scholars in Telugu Mallampalli Somasekhara Sarma is the first historian to take notice of this song in "Sarvayi Papadu", Amaravati Stupamu (Madras, 1932). Hari Adiseshuvu, Jannpa- dageya Vangmaya Paricayamu (Guntur: Navya Vigrana Pracunanantu, 1967) pp. 73-79, praises the artistic qualities of the song. B. Ramaraju, Telugu Jana- padageya Sahitayamu (Hyderabad:

Andhra Racayitala Sangham, 1958) pp. 220-228, discusses the song as a folk ballad in relation to its historical references in Khafi khan. All the scholars mention the oral version of the song but base their study on the printed version alone Moreover, they tend to pay tribute to Papadu as a Telugu warrior and show little interest in analysing either the song or the historical version. in a way, these scholars appear to be participating in the continuing myths of Sarvayi Papadu.

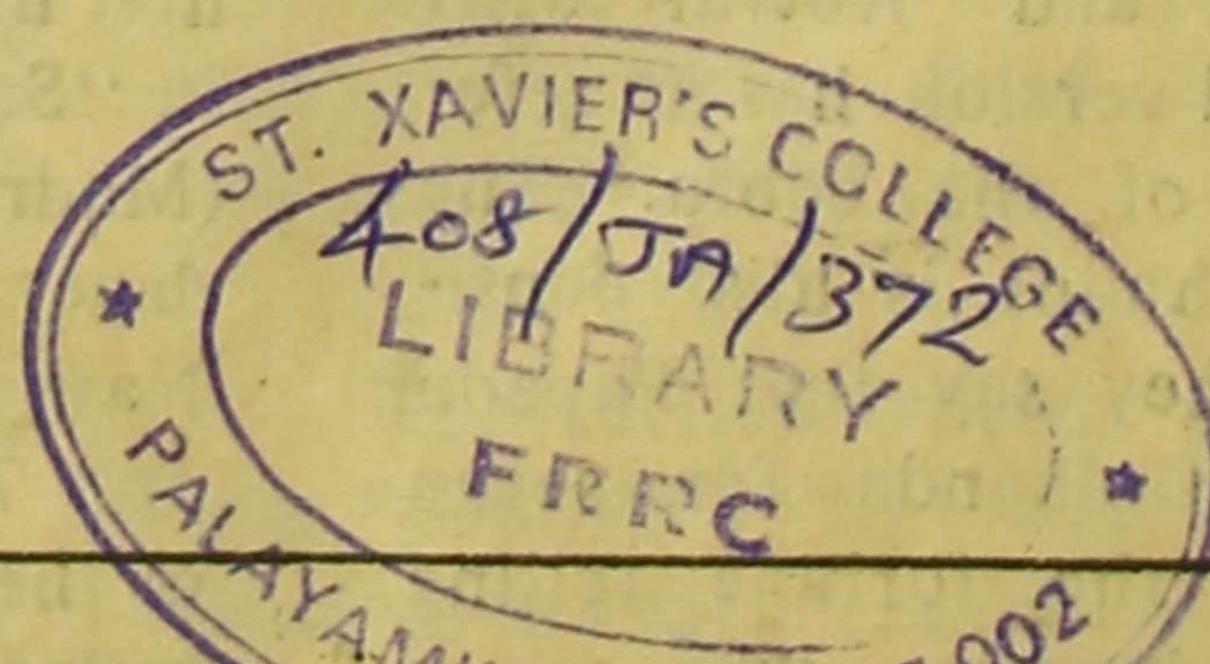
The authors wish to thank Gene Roghair for making available to them his taps of the oral song.

11. Gavandla is an alternative term for the Gamalla, a caste of "toddy drawers, and distillers and vendors of arrack in the Telugu country". More prosperous members of the caste sell toddy and the less prosperous extract toddy from toddy palms. In the 19th century some Gamallas were also employed as cooks and domestic servants. Cf. E. Thurston, Castes and Tribes of Southern India (Madras, 9 vols., 1909)II, pp. 253-257.

12. Most of the names of Papadu's followers, according to either version, show that they come from lower castes of both Muslim and Hindu communities. Dudekula is a Muslim caste of cotton cleaners and quilt makers. Yerikala, Jakkula, and yenadi are tribal groups of itinerant fortune tellers, thieves, animal breeders, singers, and performers. Cakali, washerman, mangali, barber, kummari potter, and medari, basket weaver, ar marginal Hindu castes. Among the grou Nelluri Hanumanthu is probably a clea caste Hindu. The use of the family name Nelluri, rather than a low caste name, indicates a possible higher social status. The status of the others, Asen, usen and Turka Himan, is also uncertain. Kotwal Mirisaheb is probably a person of higer status among Muslims. But the company of low caste persons makes even a clean caste person unclean.

13. John W. Spellman, "The Number Twelve in Ancient India," Journal of Asian Studies, XXII-I, November 1962, draws the attention of scholars to the symbolic significance of the number twelve. He suggests that "it implies the restoration of dharma or expiation of guilt." Spellman has used only Sanskrit sources in his study. If we take folk sources into consideration, the significance of the number of symbols would need a different interpretation. It is clear that the numbers 12 and 7 in this story are associated with royalty and destiny in some way. But we cannot say with certainty that the concept of dharma is accepted in this folk song or in Telugu folk literature in general.

14. P. V. Rajamannar, Sardaru Papadu (Machilipatnam: M. Seshachelam & Co., 1972).



Edited, Printed and Published by N. Vanamamalai M.A. L.T. at Aaraaichi Achagam, 100, Tiruchendur Road, Palayamkottai 627002.